هشام جعَيْط

في السيرة النبويّة

ـ ٢ ـ

تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة





دار الطليعة ـ بيروت

في السيرة النبوية

ـ ٢ ـ

تاريخية الدعوة المحمّدية

في مكّة




مكتبة
الفكر الجديد

هشام جعيط

في السيرة النبوية

ـ ٢ ـ

تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت



ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧



مقدّمة

«تاريخية الدّعوة المحمدية» عنوان يشير إلى وضع الدعوة في تاريخيتها الخاصة، في وسطها الداخلي والخارجي وبين البشر.

وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروع «السيرة النبوية»(*)، وهو يتناول مسار محمد في مكّة من ولادته إلى الهجرة، ما سمّاه ابن إسحاق بـ"المبعث" خلافاً للمغازي بالمعنى المضبوط. كلمة "مسار" لا تعني فقط الدراسة البيوغرافية مهما اتسعت، بل وأيضاً المناخ المحلّي الذي ظهر فيه الرسول ودعا فيه دعوته، وكذلك المناخ العالمي في هذه الرقعة من الأرض. ولعلّ ما هو أهمّ، تناول الدعوة ذاتها في الفترة المكية في تطوّرها وتعطلها وفي محتواها الفكري من خلال القرآن أساساً. فهذه الدراسة ليست كالأولى التي أرادت لنفسها البحث في ماهية الوحي والنبوة من وجهة نصف كلامية ـ ميتافيزيقية ونصف تاريخية وكما يمكن أن يراها المفكّر المسلم الآن. بل هي دراسة تاريخية بحتة في موضوع حسّاس جداً لأنه يلتصق بالماورائي ويتصل بالمعتقد، والتاريخ إنّما هو علم وضعي وأرضي يتناول فعاليات الأفراد والمجتمعات البشرية في الماضي، ويخرج عن دائرة الإيمان والمعتقد. فهو يطرح موضوعاً ويتخذ مناهج خاصة وقع ضبطها من قديم ويرنو إلى المفهومية، وبالتالي إلى العالمية، بمعنى أن كتاباً عن النبي محمد قَدْ يهمّ أناساً ينتمون إلى أديان أخرى وإلى ثقافات أخرى، وليس فقط العرب والمسلمين. صحيح أنّ على المؤرِّخ أن يتسلّح ـ زيادة على الموضوعية والدقّة ـ بالتعاطف مع

(*) صدر الجزء الأول بعنوان: **الوحي والقرآن والنبوّة**، بيروت، دار الطليعة، ط ١: تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩.



موضوعه، أي بقسط كبير من النزاهة والتفهمية، وأن ينزع عن نفسه كل فكرة مسبقة أو خلفية، مثلما انتقدنا على ذلك بعض المستشرقين مثل لامّانس وغيره[١]. ويجب على القارئ أن يقتنع بأن هدفنا ليس المسّ بالمقدسات الإسلامية ولا بالذات النبوية وليس إقامة أحكام تقريظية ولا سلبية بالمثل. فالعلم يحاول أن يفسّر الأمور لا أن يحكم عليها. وكم جُرحنا من بعض كتابات المستشرقين الذين سمحوا لأنفسهم أن يسلّطوا آراءهم على شخص محمد من وجهة أخلاقية أو دينية، ومن بين هؤلاء من هم علماء مثل تور أندري، الذي كتب كتاباً معمّقاً قيّماً عن الرسول ليختمه بصورة قاتمة عن شخصيته[٢]. ومنهم أيضاً من كتب من موقع إيديولوجي معيّن كأن يكون مسيحياً أو ماركسياً، أو غير ذلك، فَيَظهر هذا الخيار إمّا صراحةً أو من خلال السطور.

وحقيقة الأمر، أنّ كبار المستشرقين الإسلاميين المشهورين لم يتناولوا مباشرةً تاريخ النبي والدعوة المحمدية. فَنُولْدَكَه، درس القرآن من وجهة تطوّره الزمني[٣] وكذلك بال[٤] وبلاشير[٥] فيما بعد. أمّا غولدتزيهر، فقد بحث في تاريخية الحديث[٦] وفي مناهج التفسير القرآني[٧]، وفلهاوزن كتب حول الوثنية العربية[٨] وبقاياها في الإسلام وترجم قسطاً وافراً من مغازي الواقدي[٩]، وكتب كتباً أخرى كلّها ما زالت مرجعاً. ويُمكن هنا إضافة شاخت الذي اهتمّ ببروز الفقه الإسلامي والأحاديث التشريعية[١٠].

قلتُ إنّ التاريخ كواقع وكعلم يجري على سطح الأرض ولا يتناول الحقائق الميتافيزيقية في حدّ ذاتها، وإلا بات مؤرّخ البوذية بوذياً ومؤرّخ الدّيانة اليونانية يونانياً... إلخ، وبالتالي على المؤرّخ المسلم أن يضع بين قوسين قناعاته الدينية عندما يدرس بزوغ الإسلام. فالحقائق الدينية يتناولها بالوصف والتحليل، بالبحث في التأثيرات والتطوّرات، ويضعها في لحظتها التاريخية من دون الالتزام بالمعطى الإيماني، وإلاّ بَطُلَ البحث وهو دائماً خارجي لا يهتمّ إلاّ بالظواهر وليس بالحقائق العليا[١١].



مع هذا، فأنا أتفهّم أن تجد بعض التحليلات الاحترازَ أو المُعارضة. ذلك لأنّ العالم الإسلامي في أزمة هوية وأنّه محاصر من الخارج ومن الداخل، وأنّه ما زال يعيش صدمة الحداثة وصراع الذات والصيرورة. وبعدُ، فإن لعلم التاريخ ذاته تاريخاً، فقد تأسست في ألمانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر مناهِجُه المعروفة في التعامل مع المصادر، وازداد ثَرَاءً في القرن العشرين، حتى وصل إلى نوع من النضج بتكافل المعارف التي تصبّ فيه، من اقتصاد وأنتروبولوجيا وسوسيولوجيا.

وإذ يحاول المؤرّخ اتخاذ المسافة اللازمة مع واقعه هو، والتزام الحياد والموضوعية بكلّ صرامة، فإن هذا العلم يبقى في لبّه معرفة حول الإنسان والمجتمع تمسّ في بعض الأحيان رهانات حيوية أو تخضع، من ناحية أخرى، إلى روح الزمنية التي تُنتجها، وإلى الصورة الذاتية لمجتمع ما. وبصفته علماً، فالتاريخ يتجه إلى المختصّين في ميدان معيّن قبل كل حساب. لكن مع هذا إذا اتسع أفقه، فهو يمسّ من ينتمي إلى الحضارة المدروسة أو المجتمع المدروس بصفة قد تكون وجودية فتجلب إليه اهتماماً خاصاً. فموضوع محمد يمسّ قبل كل حساب العرب والمسلمين، وهم أناس لهم عادةً رؤية مسبقة مستقاة من التربية الدينية ومن الجهاز الثقافي لكلّ فرد. وهذا الفرد إنما يهتمّ بتاريخ مجتمعه بحثاً عن جذوره، ذاك المجتمع حيث يعيش ومن حيث انحدر. وقد يختلط هنا التاريخ لدى المثقفين بالإيديولوجيا من مثل الإسلامية أو العلمانية اليوم. وبالتالي، فلا بد من التنبيه إلى أنّ مقاربتنا هنا لا علاقة لها بأي إيديولوجيا. فلا المقصود نسف الإسلام في ينابيعه، ولا المقصود إحياء مقاصده الأولى في وجاهتها أو الدفاع عن الرسول ضد من لم يعطه حقّه من بعض المستشرقين أو من الرأي العام الغربي المتأثّر بتراث سلبي قديم إزاء شخص الرسول. المقصود هو تعميق المعرفة وإثراؤها في فترة عرف فيها علم التاريخ تقدّماً بالغاً في الغرب لأنّ الغرب هو الذي أسّس العلم الحديث في كل الميادين.



لكن فيما يهمّ الإسلام، فالإنتاج فيه قليل بالنسبة إلى كل ما كتب حول اليونان والرومان واليهودية والمسيحية وماضي أوروبا بالذات وحتى بالنسبة إلى حضارات أخرى من مثل الهند والصين. ولئن تحسّنت النظرة في اتجاه الموضوعية والتعميق في الجملة، فقد ظهر أيضاً تيار منحاز تورّط في الافتراضات الواهية والتعميمات الضعيفة[١٢].

وإذا كان التاريخ كأحد العلوم الإنسانية لا يتسم بالمصداقية الكافية كعلوم الطبيعة، أو الدقّة والصرامة كالرياضيات، وإذا صحّ أنه لا ينفلت من التأويلات، فإن المؤرّخ الصميم لا بُدَّ لَهُ من أن يلتزم بما لديه من مصادر وأن يتّسم بالحذر في تأويلاته. بل إنّ همّه كما قلنا هو التفهم وإخراج واقع الماضي من سديم النصوص، أي إكسابه نظاماً وهيكلة من دون إخضاعه لأية نظرة مسبقة.

لقد تجاوزت أوروبا عهود الصراع مع الكنيسة كما حصل ذلك في القرن الثامن عشر وعهود تصادم العلم مع الإيمان من غاليليو إلى رينان، عندما كانت المسيحية المُقوِّم الأساسي للدولة والمجتمع والضمير الجماعي. وإذ بات العلم الآن ملتصقاً بالتكنولوجيا كنشاط أساسي في المجتمعات الحديثة، فإنه ابتعد عن نضاليته الأولى وتجاوز النظريات الوضعية القديمة، أي أَنّ العلم وبالخصوص علوم الإنسان والمجتمع، صار يتّسم بالرصانة في نفس الوقت الذي نأى فيه عن مواقع السذاجة والكفاح الإيديولوجي.

قد يقال إنّا لا نحتاج الآن إلى العلوم الإنسانية بقدر ما نحتاج إلى علوم الطبيعة أو إلى التفكير في مصائر العرب والمسلمين في هذه الفترة المصدومة بالحداثة، ولا نحتاج بالخصوص إلى دراسة أُسس الإسلام من موقع غير إيماني أو قد يبدو تشكيكياً في أُمور تقبّلها الوعي الجماعي. لكنّ الحقيقة أنّ العلم واحد وأنه من أهمّ مكتسبات الإنسان الحديث وأنّ الهمّة العلمية سمة المجتمعات الحيّة. والتاريخ منذ قرنين استعاد ماضي الإنسانية اعتباراً من تأسيس الحضارة النيوليتية، فصرنا نعقل ذاتنا ونفقه



تسلسلنا، خصوصاً وقد وظّف علوماً كثيرة تابعة وصبّت فيه الآن علوم متعددة من علوم الإنسان تكافلاً للمعرفة.

من ناحية أخرى، لا معنى لانتقاد الاستشراق ما دام العرب والمسلمون لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفسهم باتخاذ المناهج المعترف بها عالمياً. لقد ظهر منذ نصف قرن لدينا مؤرّخون جدّيون ولامعون، لكنهم قلّة ولعلّ عملهم أفضل عمل علمي في الإنسانيات، إذ لا نرى آثاراً مهمّة في الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع والاقتصاد. ونحن كعرب، أكثر من غيرنا، لنا اتصال وثيق عبر اللغة بالتراث وهو مكتوب في أغلبه بالعربية ولنا تقليد كبير في الثقافة والمعرفة قد يختفي عند غيرنا من المسلمين غير العرب. إنّ تاريخية النبي بالذات تاريخية مشتركة بين كل الشعوب الإسلامية، مع هذا لم نشهد إلاّ قليلاً من الكتابات الجدّية بالعربية، من مثل **حياة محمد** لمحمد حسين هيكل وهو بعدُ قديم، ونجد عدداً أكبر من المؤلّفات بالفارسية لها طابع ديني في الأغلب، باستثناء كتاب علماني ذي طابع إيديولوجي عقلاني(١٣). وهكذا لقد آن الأوان لكي نُسهم بدورنا في هذا الميدان من وجهة علمية صارمة وفي موضوع يهمّنا قبل غيرنا.

إنّ علماء أوروبا درسوا مليّاً تاريخ الإسلام لمدّة قرن تقريباً من ١٨٦٠ إلى ١٩٦٠، ودرسوا بالأساس ماضيه باعتباره من كبرى حضارات الإنسانية. وانكبّوا بصفة خاصة على تاريخ الدين وعلى الأدب وعلى إنتاجات الفلسفة وعلم الطبيعة. وقد كان الاستشراق من إفرازات الشعور البروميثي الأوروبي، وتعبيراً عن وعي أوروبا بأنها جمّعت في حلبتها كل ماضي الإنسانية في الفنّ والأدب والعلم: من هنا الاهتمام بالفنّ البدائي، ومن هنا الاستشراق الفنّي والأدبي كتغذية للشعور. كل هذا في فترة هيمنت فيها أوروبا على العالم كلّه، وهو ما لم يحدث لأيّة حضارة أخرى في الماضي.

هذه اللحظة التي نسمّيها لحظة ١٩٠٠ ـ على أنها سبقت رأس



القرن بعشرين سنة وتبعته بعشرين أخرى ـ مُذهلةٌ في الحقيقة من كلّ جانب، إذ تمّ فيها، زيادةً على الاتساعية، الانفتاح على كل شيء واستكشاف كلّ شيء تقريباً في المعرفة والفنّ.

لكنْ، من جهة أخرى، صحيحٌ أنّ استلهام الفنّ الإفريقي يعني تدمير مطلقية هذا الفنّ، وقد كان تعبيراً دينياً مرتبطاً ارتباطاً حميمياً بثقافة وهوية، وصحيح أنّ العلم إذ فكّك رموز العالم الطبيعي فسما بالعقل الإنساني، دمَّر أيضاً مطلقية الأديان كما السرّ الخفيّ للعالم. إنما الحداثة ـ لدى عدد من المفكّرين ـ ترجع على ذاتها بالنقد والشك: فهي وعي على وعي وميتاعقل العقل. ولا مجال هنا لتحليل الزلزال الذي أحدثته الحداثة في الوعي الإسلامي، ولنقل الشعور التراجيدي بصراع الفكر والوجدان والخارج والداخل والتاريخ والهوية، وهو ما زال قائماً إلى الآن.

بخصوص النبي محمد، فقد جلب اهتمام الغرب المسيحي من الأوّل تقريباً. لكنّ التاريخ الغربي العلماني درس حياته وفعالياته بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر في إطار الجامعات الحديثة وحسب معايير المنهجية التاريخية، وهي إذّاك بصدد التكوين. هذا باعتباره مؤسِّساً لدين كبير ولتاريخية جديدة فحضارة فثقافة امتدت على مساحة واسعة من العالم وما زالت قائمة الذات بالرغم من الضعف الذي ألمّ بها، وهذا في نفس الوقت الذي انفتح فيه الأوروبيون على العالم، من مسافرين وكتّاب. فالشعراء والكتّاب شغفوا بالشرق ونمط حياته، وكبار الأدباء اهتمّوا بشخصية محمد لأنه مصدر وأصل الإسلام ورمزه ومعلِّمه، وهذا من غوته إلى فيكتور هوغو إلى كارلايل، ونظروا إليه بصفته المبدع الديني صاحب الرؤية الميتافيزيقية المرهق بالوحي. هؤلاء أصحاب الرؤى من الشعراء[١٤].

أمّا الاستشراق الأكاديمي فشيء آخر: فضاؤه الفكري أضيق وهو يبحث عن حقائق تفصيلية، لكنّه في بعض الأحيان يعبث بموضوع بحثه



فينفلت من كبرى تقسيمات العلوم ويبقى مجالُه مهمّشاً إلاّ عند كبار علماء السّاميات من مثل نولدكه وفلهاوزن. مع هذا، لقد قام باحثان من ألمانيا في القرن التاسع عشر بمجهود كبير في كتابتهم لتاريخ الرسول وهما شْبَرْنغر[١٥] وغْرِيمَه[١٦]، وضعف مستوى البحث بعدهما مع بوهل وموير. ولا يمكن الآن الاعتماد على هذه الدراسات، فقد بليت وتمّ تجاوُزها، إلاّ أنّها اتسمت بالجدّية في زمانها. ثم جرى الحديث عن الرسول في كثير من الكتابات الاستشراقية التي لم تتناول حياته مباشرةً، وحملت هذه البحوث قسطاً غير قليل من الأحكام المسبقة حول شخصيته أو أخلاقيته وحول مدى صدقه في ادعائه النبوّة، وكلّ هذا ليس من العلم في شيء. وقد رددنا على مثل هذه الأفكار في كتبنا السابقة وتتبعنا المنطق الجدالي التي صدرت عنه وفكّكناه.

ويمكن أن يُقال إنّ المنتصف الأول من القرن العشرين أفرز دراسات أكثر جدّية ودقّة من خلال ما كتبه تور أندري[١٧] وغودْفْروَا - دِيمونبين[١٨] ومونتغمري وات[١٩] ومكسيم رودنسون[٢٠] باللغات الأوروبية المعروفة: الألمانية والإنجليزية والفرنسية. هذه البحوث قيّمة ودقيقة، ولعلّ أكثرها تفهميةً للشخصية النبوية دراسة غودفروا - ديمونبين، إنّما كلّ منها تلقي أضواء على نقطة معيّنة ولا تفي بالحاجة فيما يخصّ الكلّ. فدراسة غُودْفْروَا ينقصها الحسّ النقدي أمام المصادر فتنزع إلى تصديق كلّ ما أتت به هذه المصادر. وفي رأيي، يبقى أفضل بحث وأكثره تعمّقاً ودقّة هو ما كتبه مونتغمري وات بالرغم من نزعته الاقتصادوية وعدم اطلاعه على الأبحاث اللاحقة.

أمّا تور أندري فهو عالم حقاً بالمسيحية السورية وبالقرآن، وعمله مهمّ جدّاً فيما يتعلّق بالتأثيرات المسيحية، إلاّ أنه لا يتعدّى موضوع البعث والحساب ويبقى أسيراً لفكرة أنّ محمداً لم يكن يعرف مباشرة النصوص السورية، وهي فكرة غلبت على المباحث الاستشراقية، إمّا لأنّهم يعتقدون بـ "أميّة" الرسول بالرّغم من أنّهم أُناس متحرّرون من الانتماء



الإسلامي، أو لأنّهم بقوا أسارى نظرة دونية إلى معرفة الرسول وإلى استعداداته للرؤيا والكشف من جهة أخرى. فيجب، في رأيهم، أن يبقى عربياً بسيطاً سمع بالسّماع آراء رائجة في الأسواق ولم يهضم تماماً التقليد اليهودي ـ المسيحي، فيُخطئ في عرضه لهذا التقليد. وهكذا فإن تور أندري بعد أن برهن على القرابة القريبة بين أفكار إفراييم السوري حول البعث والحساب ـ وهي فكرة نجدها عند غريمه ـ وتصوّره للجنّة والنّار وبين النصّ القرآني، لا يجرؤ على المضيّ قدماً في برهنته لأنه لا يمكن للنبي في رأيه أن يكون مبدئياً عالماً بالمسيحية. والحال أنه إمّا أخذ معرفته من الله مباشرة عن طريق الوحي ولم يكن يعرف شيئاً ـ وهذا يقين المسلم ـ وإمّا أن يكون عالماً بكلّ شيء، وترسّخ يوماً ما اعتقاده بأنّ هذا العلم آتٍ من الإله. ومن الواضح أنه لا يمكن للمؤرِّخ إلاّ أن يُصنّف الدّعوة المحمدية ضمن أديان التكشف والوحي كاليهودية والزردشتية والمسيحية وبعض نبوّات الهند، وهنا لا معنى إطلاقاً لفكرة الصدق أو اللاصدق. فكلّ المؤسّسين كانوا صادقين وكلّهم كانوا ذا معرفة واسعة وثقافة ممتدة ومقدرة إبداعية وإشعاع كَارِزْمي. وينطبق هذا على أنماط أخرى من الأديان غير الموحى بها والتي لا تدعو إلى إله مثل البوذية والتّاوُئية وحتى الكونفوشية.

وعندما يقول مونتغمري وات إنه بصفته مسيحياً لا يصدّق بنبوة محمد، فنحن لا نطالبه بعرض مواقفه الشخصية، بل على الأقلّ نطالبه بتفسير بسيكولوجي لظاهرة محمد أو بمحاولة ذلك. ثمّ إنّ المؤرِّخ الإنجليزي يمنح ثقة كبيرة لنصوص السيرة ويستعيد قائمات المسلمين القدامى والمهاجرين إلى الحبشة وقصة حصار بني هاشم وغير ذلك من دون أي نقد للنصوص أو تشكيك في الحدث، وبالتالي فإنّا لا نرى هنا محاولة كافية للفهم أو حتى لطرح المشاكل. ومع ذلك، فهناك مجهود لتجديد المسألة في عديد النقاط ومحاولة للتعاطف مع الموضوع. هذه المحاولة نجدها لدى رودنسون إلى حدّ ما، وأهمّ ما في كتابه عن محمّد



تحليل الوضعية السياسية الجهوية، أمّا تفسيراته النفسية لشخصية النبي فهي ضعيفة وواهية. وإذا كان وات قد كرّس حياته الجامعية لدراسة الرسول والإسلام الأوّلي، فاتّخذ مسار الاستشراق الكلاسيكي، فليس هذا شأن رودنسون الذي كتب عن كلّ شيء اعتماداً على ثقافته الواسعة. وعلى أيّة حال، فإن ما قدمه النصف الأوّل من القرن العشرين أفضل بكثير ممّا كُتب عن الرسول في القرن التاسع عشر بسبب نضج علم التاريخ في تلك الفترة، ولأنّ الاستشراق تخلّص من عدوانيته القديمة وأخيراً لتوفُّر مصادر وأبحاث جديدة.

وظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين أبحاث متعدّدة ليس أهمّها ما يمسّ السيرة النبوية مباشرةً، بل ما يبحث في المناخ الجاهلي والمكّي على وجه الخصوص. ويتداخل هنا التاريخ بالأنتروبولوجيا، كما قُرئت مجدداً مقالات قديمة كتبها أُناس من مثل فلهاوزن وغولدتزيهر أو كتاب روبرتسون سميث(٢١) حول علاقات القرابة والزواج في الجاهلية. وظهرت دراسات تناولت المؤسّسات القرشية من مثل **الحُمْس** و**الإيلاَف** حاولت تفسير ظاهرة بدء التجارة القرشية. ولا بدّ هنا من ذكر مؤرّخين من مثل كيستر(٢٢) ور. سيمون(٢٣) وديكوبار(٢٤) وبونت(٢٥) وكونت(٢٦) وسحاب(٢٧). كلّ هذه البحوث تناولت الجوّ الحضاري الذي ساد قبل دعوة النبي وإبانها، وهذا مهمّ، لكنها لا تفسّر هذه الدعوة بتاتاً، إنّما تضعها في إطارها المجتمعي فقط. ويبقى السؤال التالي مطروحاً: لماذا محمد؟ لماذا البوذا؟ لماذا المسيح؟ وقد يبقى مطروحاً إلى الأبد.

وبخصوص دراسة الثقافة الأنتروبولوجية العربية وزيادةً على كتابات لامانس القديمة، لا بدّ من ذكر طروحات ف. دونار(٢٨) حول اختلاف القبائل الحربية والقبائل الدينية. إذ يعتبر أنّ قريشاً تمثّل مجموعة دينية وأنّ توحيد العرب لا يمكن أن يخرج من الأرستقراطية الحربية البدوية. وظهر أخيراً كتاب جاكلين الشابي(٢٩) عن محمد في مناخه الثقافي ـ الديني العربي، لكنّه يغمس النبي بصفة مجحفة في الجوّ المحلّي الوثني



والقبلي، فيجعل من إله القرآن إلهاً وربّاً بدوياً. على أنّ الكتاب يمتاز بجودة البحث الفيلولوجي وبرؤية ممتازة لطقوس الحجّ استرجعت فيها الكاتبة أفكار غودفروا ـ ديمونبين وأضافت إليها إضافات تبدو مقنعة لأوّل وهلة. وحقيقة الأمر أنّ هذين المؤلّفين الفرنسيين، وهما من جيلين مختلفين، برهنا على سعة كبيرة في الاطّلاع على المصادر والمراجع وقاما بعمل ثريّ.

وأخيراً لا بدّ من أن نأتي على ما ظهر من كتابات الاستشراق الأنجلو ـ ساكسوني الجديد. سنرى فيما بعد ما كُتب عن القرآن وكونه تأليفاً متأخِّراً من القرن الثاني أو الثالث. أمّا عن محمد، فكتاب كوك[٣٠] مقبول وحذِر سوى خرافته عن مكّة وأنّها كانت موجودة في فلسطين اعتماداً على تفسير خاطئ لآية قرآنية ينمّ عن عدم فهم للمعجم القرآني، زيادة على كون هذا محض خيال لا يتماشى مع مجرى التاريخ. وهذه فكرة استقاها من باتريسيا كرون[٣١]، وهي لا تمثّل سوى عدم الشعور بالمسؤولية العلمية. هؤلاء اعتبروا أنّ الدراسات الإسلامية في الغرب لا تمسّ إلاّ قليلاً جداً من الناس يُعدّون على الأصابع، واعتبروا أنّ كبار العلماء في الميدان قد خبا ذكرهم ودرجوا، فيمكن عندئذ البوح بأية فكرة من دون رقابة الرابطة العلمية العالمية كما في الفيزياء أو البيولوجيا. علم من دون تثبّت ولا مسؤولية ولا حذر، بل علم خيالي كما نراه في كتابات أخرى لنفس المؤلِّفة (ب. كرُون)، حيث لا يكفي الاعتماد على مصادر عديدة أو اكتشاف مصدر ثانوي خارجي لتقرير الحقائق التاريخية ووراء ذلك بناء النظريات الوهمية. ولقد كان هذا واضحاً في كتابها **هاغاريسم**[٣٢]. ما يهمّنا هنا هو كتاب **التجارة المكية** الذي يجعل من هذه التجارة تجارة بين العرب ومحلّية بالأساس. وتخطئ الكاتبة في هدفها لأسباب واضحة لدينا سنأتي عليها في الهوامش.

إنّ ما نعيبه على الاستشراق الجديد انفلاته من عقاله وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخية بتعلّة الصرامة ذاتها أو حبّاً للجديد. أمّا



المسلمون فيخجلون من إجلاء الحقائق التاريخية خوفاً من الضغط الاجتماعي. لكنّ الآن أخشى ما يخشاه الباحث هو اللامبالاة بنتائجه العلمية لانعدام الاهتمام أو المؤسّسات اللازمة.

مع أنّ الموضوع الذي نتناوله في هذا الجزء الثاني يبقى حسّاساً، ويمكن أن يتساءل المرء عمّا سنضيفه للأبحاث التي سبقت بكلّ اللغات. ولذا فنحن نعتمد هذه الأبحاث ونذكرها ونحلّلها أو ننقدها على السواء، لكن أيضاً نرجع إلى المصادر وندرسها عن كثب، وكأنّ الموضوع طُرق لأول مرّة.

إن على المحدثين القيام بدورهم في استقراء الماضي متسلّحين بمعرفة دقيقة بالمصادر والمراجع، وبالتعاطف اللازم مع موضوعهم وبرحابة الصدر وثقابة الفكر. وهذا ما سنتوخّاه في هذا الجزء كما توخّينا نفس المنهج في كتاب **الفتنة** مثلاً. إنّ ما سنحاوله هنا هو إعطاء نظرة أنتروبولوجية للثقافة العربية قبل الإسلام أوّلاً، واستقراء تاريخي للنصّ القرآني وتتبّع التأثيرات الخارجية والنظر النقدي في المصادر التاريخية والبيوغرافية، جاهدين في تجاوز بعض تناقضات المستشرقين طوراً وفي الاستفادة من بعض نتائج أبحاثهم تارةً. ففي هذا الميدان الذي شحّت فيه المصادر عن إعطائنا المادّة الكافية أو أنّها ابتعدت في الزمان عن فترة النبوّة، لا تلتزم دائماً أعمال المستشرقين بالانسجام المنطقي، فإمّا أن تنفي قيمة خبرٍ ما وإمّا أن تمنحه الثقة الكاملة، فإمّا الخيال المجحف من دون قاعدة وإمّا الدخول في القصص والترهات.

إننا في بعض الأحيان سنطرح تساؤلات قد تبقى معلّقة إن تعذّرت الإجابة عنها. وهكذا لا بدّ في رأيي من إخراج السيرة النبوية، أي تاريخ النبي، من تراكم الأفكار المسبقة أو غير المثبتة أو من التحليلات النفسية الواهية؛ وفي المقابل لا بد من وضع موضع السؤال والنقد بعض الأخبار التي أتت بها السِيَر واعتُبرت كأنّها معطى. وبالطبع فإن سيرة النبي ليست فقط بيوغرافيا لشخصٍ بل هي تضمّ أشخاصاً متعددين في وسط الصحابة



ووسط مشركي قريش والوسط المدني والعربي جملةً. ولي هنا آراء متعدّدة تتنافى في كثير من الأمور مع معطيات السيرة والمصادر الأخرى. والآراء في بعض الأحيان يُمكن البرهنة عليها وفي أحيان أخرى يصعب ذلك، فنكتفي عندئذ بالتساؤل الحذر وطرح الإشكال.



القسم الأول

جذور الإسلام




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

تقييم أوّلي للمصادر الأساسية

إنّ المصادر التي بحوزتنا كثيرة إذا ما قارنّاها بما لدينا من مصادر عن تأسيس أديان كبيرة أخرى: الإسرائيلية والزردشتية والبوذية والمسيحية الأولى مثلاً. وقد نُشرت مؤخّراً كتب نفيسة كـ **جمهرة النسب** لابن الكلبي، و**أنساب الأشراف** للبلاذري ومؤلّفات ابن حبيب، أعني: **المحبَّر والمنمّق**، فأُثريت المكتبة التاريخية واتسعت إمكانيات الباحث. لكنّ هذه المصادر كلّها كتابية من جهة وكلّها وُضعت فيما بين ١٤٠ و٣٠٠هـ، بدءاً بابن إسحاق وانتهاء بالطبري المتوفّى في ٣٠٩هـ. ولا يمكن الاعتماد على مصادر أخرى بعد هذه الفترة إلاّ قليلاً، لأنها تسترجع مصادر قديمة مثل **الإصابة** لابن حجر الذي احتفظ بأخبار اندثرت أصولها أو من مثل القالي الذي اعتُمد أكثر من اللازم بخصوص مشكلة **الإيلاف**، أو القواميس المتأخرة كـ **لسان العرب** الذي أورد آراء اللغويين القدامى وعلماء الشعر والنحويين. صحيح أنّ التدوين لم يبدأ إلا مع العباسيين الأوائل (حوالى ١٤٠هـ)، لكنه اعتمد على روايات شفوية، وكل الإشكال يكمن في مدى قدمها وفي تورخة زمن ظهور هذه الروايات. وهنا لا بدّ للمؤرّخ من نقدها وفحصها بكلّ دقّة. فلا يمكن تغليب رواية على رواية أخرى حسب الأهواء أو لإثبات فكرة كما فعل كثير من المؤرّخين المحدثين. بل يجب على المؤرّخ أن يتجنّب تصديق المصادر بدون روية بقدر ما يتجنّب الإجحاف في النقد والرفض بدون حجج. والمصادر خاضعة بالأساس للمنطق التاريخي.

إنّ تاريخ الأديان الكبرى وتاريخ انطلاق الثقافات الكبرى يجد أمامه



صعوبات مترتبة عن توغلها في القدم، أو عن تحريفات لاحقة عندما يتأسس التقليد، ويكون لهذه الديانات أنصار وهيكلة، وتتكوّن هالة قدسية المؤسس، فتُنسب إليه أقوال ونصوص. مع هذا، وُجد أيضاً حرصٌ كبير في كل مكان على الاحتفاظ بالأصول وبلبّ الرسالة الجديدة المؤسسة لكلّ هيكلة مقبلة. فمن جهة، أُقحمت **الغاطا** في **الإفيستا** وهي معتبرة من تأليف زردشت، فيما أنّ **الإفيستا** متأخرة زمنياً، إنما أسلوب **الغاطا** قديم ويُعبِّر عن نظرة توحيدية تمّ تجاوزها وكُتبت بلهجة خراسان[٣٣]. وبالمثل، فإن قصة موسى في سفر **التكوين** تمّ تحريرها في القرن الثامن قبل المسيح فيما أنّ موسى عاش في القرن الثاني عشر. فالفسحة الزمنية طويلة حتى لو اعترفنا بوجود تقليد شفوي موروث أو لعله تكوّن زمن الملوك. مع ذلك، يصعب نفي وجود هذا المؤسس كشخص تاريخي لأنّ بناء ديانة وإيجاد شعب يستوجب عمل شخصية قوية إبداعية وقائدة كما يقول لودس. وإذ ينفي بوتيرو وجود الآباء الأوائل، من مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب[٣٤]، فهو يركّز على وجود موسى، وبوتيرو من كبار الأختصاصيين الآن في هذا الميدان. وفيما يخصّ البوذا، إذا أمكن التشكيك في كثير ممّا يقوله الموروث التقليدي البوذي، وإذا أمكن التشكيك في حرفية خطبته الشهيرة، فمن غير المعقول أن نؤكّد أنّ هذه الأفكار ليست متأتية في فحواها من شخصية استثنائية، أو أنّ العمل الإبداعي كما العمل التوليفي بين البشر لم يبدعهما مثل هذا الشخص. فالإبداع الديني والإبداع الشعري والتعبيري الكبير يكون دائماً من فرد وليس من جماعة. وهذا ما ينطبق على هوميروس كما على المسيح. فلا يمكن بأية حالة نفي فحوى رسالة عيسى الأخلاقية، وهي تجديد كبير في مسار الإنسانية إلى أن نصل إلى رفض ما نُسب إليه من **اللوجيات** في الأناجيل كما يجري عليه الأمر الآن أحياناً. قد نشكك في شكلها أو في الظروف التي باح بها عيسى، لكنْ ليس في لُبّها الأخلاقي. إنّ قصة عيسى وميلاده وسيرته وانبعاثه أسطورية لأنها مرتبطة باختلاقات دوغمائية



من حيث إنّ ظروف موته هي التي أسست لإعادة تركيب ميلاده وحياته. لكنه من دون شكّ بشّر بقرب الملكوت، وصاغ إيثيقا على غاية كبيرة من الجدّة والأهمية في التعامل بين البشر، وهذا ما مكّن رسالته من البقاء والانتشار. وقد قاد ذلك الباحثين إلى التفتيش عن جذور المسيحية في "الإيسينية"، إلى غيرها من الطوائف المنتشرة بكثرة في تلك الفترة. على أنّ رأيي أنّ الإبداع البحت في هذا المجال لا يمتّ بالضرورة بصلة إلى أفكار جماعية منبثّة في زمانه وفي البيئة التي انبثق فيها. وهنا مثلاً، لا علاقة بين رسالة النبي وبين ما أسمي بـ "الحُنَفَاء" الباحثين عن دين إبراهيم الأصلي وهم من اختلاق السِيَر كما سنرى.

القرآن

ما طرحناه هنا هو ضرورة تصديق ونقد ما تبقى لنا من نوى الرسالات القديمة من دون القشور. فيما يخصّنا، **النّواة هي القرآن** وليست المصادر التي أتت من بعدُ على الرغم من أنها قد تحوي عناصر قديمة وقد تفيد إلى حدٍّ ما إذا حَسُن استعمالها. في الحقيقة، إنّ مؤرِّخ ظهور الإسلام وحياة النبيّ ومساره محظوظ جداً بالنسبة للآخرين. فالنصّ المتضمّن **لمحتوى الرسالة**، وهو القرآن، طويل ومديد قياساً بما احتُفظ به لنا من قبل بخصوص زردشت والبوذا والمسيح مثلاً. وهذا ما يكوّن مجالاً واسعاً للبحث والنظر. من جهة ثانية، ليس صحيحاً أنّ القرآن لا يحوي إلاّ القليل من التاريخ النبوي، فقسمٌ كبيرٌ من سور الفترة المكية يُستعرض فيه الصراع مع مشركي قريش ويقدّم جدالهم وردّ القرآن عليهم، وثمة إشارات ثمينة إلى طفولة الرسول ونزول الوحي ورؤى محمد، بل الأهمّ من ذلك هو تطور محتوى الرسالة والدعوة، وهذا موجود وواضح في النصّ. فماذا يستهدفه المؤرِّخ في مثل هذه الفترة الإنشائية؟ بالأساس تركيبة الدعوة ذاتها وكيفية تقبّلها أو رفضها ومحتواها الديني بالضبط، وليس الأساطير أو حتى الوقائع التاريخية العينية التي حفّت بها والموجودة في السِيَر على أيّة حال وبكلّ احتراز.



ونحن كما قلنا هنا محظوظون لأن القرآن يتكلّم عن ذاته وينطق بدعوته، فهناك "ميتانصّ" يصف هوية النصّ وهناك الأفكار المطروحة. وسواء كان القرآن كلام الله المنزَّل على محمد ـ كما هو المعتقد الإسلامي ـ أو كلامَ النبيّ معتقِداً أنه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخية الدعوة لأن النبي أفصح به إلى محيطه في مكة في فترة معيّنة من الزمان فيتخذ القرآن طابعاً موضوعياً تاريخياً. ونفس الشيء بالنسبة للفترة المدنية، لكن هنا تبرز إشارات تاريخية أكثر وضوحاً إلى المعارضات والمعارك الحربية (بدر، أُحد، الخندق، فتح مكة، حنين. . . إلخ) كما تعرض الإبداعات التشريعية. فاللجوء إلى القرآن كمصدر تاريخي مهم جداً ليس لأنه يعطي تفاصيل عن الأحداث بل لأنه **يُثْبِتُها**، فيجعلنا نتحقّق من وجودها، فيغدو تصوّر مسار محمد أمراً ممكناً بالنسبة إلى المؤرِّخ وليس ضرباً من الخيال.

بقي الآن عنصر آخر مهمّ، وهو تزامن النصّ القرآني مع النبي في تاريخيته وكون محمد هو الذي نطق به، وأن إثباته المادي حصل في مصحف قريب العهد منه وممثِّل لما دعا إليه تماماً. ومن المرجح عندي أن الرسول سهر في آخر حياته، أو حتى في كل معرض حياته، على تنظيمه وهيكلته ومراقبة محتواه، بل إنّ النصّ سجّله هو كتابياً من الأصل في مكة ذاتها ولم يبقَ طويلاً في شكله الشفوي. فهو متزامن تماماً مع الرسول حيث لا يمكن ترجيح أنه أهمل هذا العمل خصوصاً وأن القرآن أساس كل الدعوة وصار أساس الصلاة وأساس التشريع. ولا أعتقد أنّ زيد بن ثابت ـ وقد كان كاتب الوحي ـ جمعه من جذوع النخل وعظام الإبل، بل كان العرب يعرفون الرقّ والبردي ويحسنون الكتابة. لعلّه فقط قارن بين ما هو في صدور الرجال وبين المصحف الذي بين يديه بخصوص بعض الآيات ومواقعها. ولا ندري فعلاً هل أنّ ترتيب القرآن وعناوين السُّور كان من عمل النبي ذاته أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صلب النصّ أي إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها



النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نسيت أو لم تسجّل؟ رأيي أنّ هذا محتمل في حالات قليلة: مثلاً عبارة «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» لا تنسجم مع نسق الآية التي وُضعت فيها. ومعروف أنّ عثمان نفسه انتُخب بعملية شورى، كما لا نرى ماذا يكون «أَمْرُهُمْ» هذا أي حكم المسلمين لأنفسهم في زمن النبي. ولا نستبعد كذلك أنّ آيات قرآنية أعيد ذكر بعضها مرتين، خصوصاً وأنّ في القرآن تكراراً بسبب صيغته الشفوية في الأوّل.

لكنّا نستبعد تماماً أن حُذف من النصّ شيء ما يخصّ مستقبل الأمة لمقاصد سياسية كما ادعاه البعض من الشيعة. وأهمّ دليل على هذا أنّ حكماً من الأحكام يقع نسخه وتجاوزه وتعويضه بحكم آخر من دون أن تنسلخ الآية القديمة من النصّ. فالقرآن إذن كيفما كان تنظيم الآيات في السُّور، إنما هو نصّ نطق به الرسول وأعطاه فيما أرى ضمانه كما أعطاه ضمانهم كبار الصحابة وخلفاؤه أبو بكر وعمر وعثمان وهم يعرفونه جيداً لطول سابقتهم ومزاولتهم الدائمة للرسول، ولحرصهم كذلك على الإبقاء على لبّ الرسالة كما هو، وهو القرآن، كلام الله والكتاب المقدس الجديد والمدشِّن لتاريخية كبيرة ومقدّسة.

إنّ تنظيم الآيات وتجاور المقاطع، والإشارات المكثّفة إلى الجوّ التاريخي الآني في مكة والمدينة لا يهمّ أبداً فكر القارئ والمستمع الآن أو من قبل. فهو يقرأ من وراء الحَدَثي نصّاً مقدساً لازمنياً يرنّ في الأذن. وما يفهمه من خلال موسيقى الألفاظ هو ذكر الله كثيراً وتوصيف الجنّة والنار والتوصيات الأخلاقية، عندما يكون ذلك واضحاً لديه. فهو يلغي تماماً ما هو زمني، تاريخي. وكذلك فعل المفسّرون عندما ربطوا بين الآية والحديث وأكدوا على البُعد الديني فقط مع اختلافات أهل التأويل في القراءة واللغة. ومن دون شكّ، مصحف عثمان المتبقّي لدينا هو الأفضل والأصح والأقدم إن ثبت أنْ وجدت مصاحف أخرى (أُبيّ، عبد اللَّه بن مسعود، عليّ). فالطبري يذكر أنّ رواته قد احتفظوا بالبعض منها أو بأقسام طفيفة منها، لكن من الواضح عندما نقرأها أنْ لا قيمة لها أمام



النصّ العثماني. فما يذكره مزيّف في أغلبه إنْ لم يكن في كلّيته. وهكذا، فكلّ ما سجّله جيفري[٣٥] من بدائل مأخوذة عن المصاحف الضائعة عبر الطبري وغيره، في الكلمات والآيات، لا يصمد أبداً أمام الفحصّ ولا يمكن الاعتماد عليه، وهو بعد شيء طفيف يستبعده ويرفضه دائماً مرجعه الطبري بعد ذكره، وهي كلها تركيب من الخيال وإنْ بقي شيء منها فهو تافه، ولا أعتقد أنه بقي شيء ما.

لقد شكّك بعض المستشرقين[٣٦] الجدد في أنّ النصّ القرآني يعود إلى القرن السابع الميلادي واعتبروا أنه حُرّر في القرن الثاني هـ/ الثامن م، أو أنه أعيدت صياغته في الفترة العباسية. وهذا الزعم المطبوع بالغلوّ في نقد النصوص لا يصمد أمام الفحص لأسباب كثيرة لا تحصى[٣٧]، منها أنه تمّ اكتشاف في صنعاء لمصاحف من الفترة الأموية لا تبعد عن مصحفنا. وكيف يمكن لدولة إسلامية قائمة خصيصاً على الشرعية الدينية وشرعية القرابة من الرسول أن تبادر أو تقبل بتحرير المرجع الديني الأساسي أو إعادة تحريره، والحال أنّ العرب المسلمين في المدينة ومكة والكوفة والبصرة يعرفونه على الأقلّ للصلاة. والمساجد مبنية ومهيكلة في الكوفة منذ زياد، وفي المدينة على الأقلّ منذ الوليد بن عبد الملك، وفي القدس، وقبل ذلك في أماكن استقطاب العرب المسلمين. وكيف نفسّر حركات القُراء المُسَيَّسين منذ عثمان وحركة ابن الأشعث وكل المنطق التاريخي وتسلسل التاريخ؟ وإذا صحّ فعلاً أنه ليس لدينا إلا مصاحف من أواسط القرن الثاني الهجري، وقد أضحى هذا غير صحيح الآن، فلا يعني ذلك شيئاً، فالكتب تُستنسخ جيلاً بعد جيل ويضيع المصحف القديم لفائدة الجديد، ولنا بعدُ آيات قرآنية أو قطع منها على نقوش القرن الأول الهجري. وهذا النقدُ يُوجَّه أيضاً إلى عدد من المسلمين المحدثين الذين يتوقون إلى إيجاد مصحف يرجع إلى زمن عثمان أو محمد بالذات. وكثيراً ما يُنسى أنّ أقدم مخطوط لدينا من العهد القديم هو من القرن التاسع بعد الميلاد. أيعني ذلك أنّ العهد القديم وليد



هذا الزمن؟ بل إنّ أقدم الأناجيل حُرّر فقط حوالى سنة ٧٠م. وأحدثُها حوالى سنة ١٠٠م، أي غير بعيد جداً عن دعوة المسيح. والحال أنها تنطوي على عناصر متطوّرة إلى حدّ ما بخصوص ميلاده الإعجازي وانبعاثه بعد الموت. وكل ما بُني عليه من أمر المسيح في المعتقد هي حياته التي رفعته إلى منزلة الألوهية وليس رسالته الأخلاقية على أهميتها.

أمّا بخصوص محمد، فالشأن شأن آخر: هو نبيّ مرسل بكتاب مقدس، وهو من جهة ثانية رجل نجح في تكوين أمة وإدخال كل الحجاز في دينه وضمن سلطته. ومن الصعب جداً بل من المستحيل المسّ بفحوى الكتاب الذي يموضع نفسه ككلام الله بعد قرن أو قرنين من دون زلزال قوي لم يُبْقِ لنا التاريخ منه شيئاً. وبعد فللقرآن منطقه ومعجمه الموحّد حتى فيما بين الفترة المكية الأولى والقديمة وبين آخر الفترات المدنية. فأسلوبه خاصّ به لا يُقارن بأي نصّ من نصوص القرن الثاني سواء في الشعر أو في النثر: الفرزدق وجرير ثم أبو نواس وأبو مخنف وهشام بن الكلبي وسيرة ابن إسحاق (م. ١٥٠هـ) والحديث مثلاً.

بل إنّ الخطاب القرآني أسّس إلى حدّ بعيد اللغة العربية وثبّتها وأثراها بتعابيره المجدِّدة للأفكار والبرهنة. صحيح أنّ اللغة وُضعت قواعدها في القرن الثاني نحوياً وصرفياً وأنّ القرآن في أغلبه يتماشى مع هذه القوعدة، لكنه ينفلت منها في بعض الأحيان، إذ أُبقي عليه كما هو. إنّ القرآن إلهي في المعتقد ـ وكل حياة النبي إنما هي كفاح من أجل ترسيخ هذا المعتقد ـ. ومن وجهة المؤرِّخ الموضوعية، لا يمكن أن يكون عمل جماعة أو فئة شكلاً ومضموناً، لأنه مطبوع بطابع عبقرية شخصية ملهمة في الفكر والتعبير، في المعاني الميتافيزيقية، في قوة الإيحاء. وهو يحتوي على تعابير من زمانه تطوّر معناها فيما بعد، أَوْ أنّ القرآن أكسبها معنى خاصاً مبتدعاً، وأكثر من ذلك: إنّ أسلوبه خاص به، ليس من الشعر وليس من النثر أو هو الاثنان معاً فيغلب الطابع الشعري في الأول ثم الطابع النثري فيما بعد وإن يبدو في السور القديمة أنّ الجمال



الشكلي يغلب عليه، فالمعنى يبقى دقيقاً على الدوام. وأخيراً، فكيف يكون الخطاب القرآني من القرن الثاني وهو يحمل في طيّاته عناصر قديمة مهمّة من العهد الجاهلي نُسيت فيما بعد وصعب تفسيرها. إنّ الرسول محمد لم تغيّبه الذاكرة كغيره لأنه كان حاضراً بقوة في زمنيته وفي الزمنية الصاخبة التي تلت، وقد انغرس الإيمان في المجموعات العربية الأولى وتكوّنت أمة غازية موحَّدة تحت لواء الدين. فكيف يمكن ضرب العنصر الموحِّد في جذوره؟ وكيف لا تُضفى القداسة على النص؟ هذا أمر مستحيل في عهد الأمويين وفي عهد العباسيين، لا من جهة النخبة الحاكمة ولا من جهة بُؤرٍ ما في صلب المجتمع. لقد سبق أن اتخذ جاك بيرك نفس هذا الموقف من دون إبراز براهينه وبشيء من الخجل. أمّا موقفنا فهو البتّ في هذه القضية دونما تحامل ودونما خجل وبقناعة داخلية مستندة إلى المنطق وإلى التاريخ.

لهذا السبب يبقى القرآن مصدرنا الأكثر صدقاً ورجحاناً لتزامنه مع الفترة النبوية. لكنه كما قيل لا يدخل كثيراً في التفاصيل الحَدَثية، بل هو مقلّ فيها، فيتوجّب معرفة استخدامه تاريخياً. والقرآن يتجاوز التاريخ النبوي البيوغرافي، فهو دعوة ميتافيزيقية وأخلاقية ودينية بحتة خاصة في الفترة المكية، وليس فقط مصدراً للمؤرّخ.

السِيَرُ والتواريخ

إنّ كتاب **السيرة**[٣٨] لابن إسحاق وهو أقدم ما لدينا يعتمد بذاته على القرآن ويُمكن اعتباره تفسيراً تاريخياً للقرآن على الأقلّ في الفترة المكية التي نحن بصددها. إنّ ابن إسحاق يظهر وكأنه يستشهد بآية ما بعد أن يذكر الخبر، والواقع هو العكس، فيأتي بأخبار وأسماء وأحداث اعتماداً على الآية سواءً هو بالذات أو مخبروه. فالقرآن في ضبابيته هو الأصل، والخبر فرع يدخل في مجال الخيال التاريخي إلى حدّ كبير،



وبصفة خاصة في كلّ ما يتعلق بنشأة محمد والبعث وأقلّ قليلاً فيما بعد المبعث. وصحيح ما قاله المؤرّخون المحدثون من أنّ حياة محمد تبقى مجهولة تماماً قبل الدعوة العمومية والجهر بها (تور أندري)، كما أنه من الممكن أن نتبع ما قالته جاكلين الشابي من أنّ كلّ بيوغرافيا للنبي مستحيلة، لكننا لا ننصاع لهذه القولة الأخيرة. وموقف الصرامة هذا لا يشكك فقط في صحّة **سيرة** ابن إسحاق بل وأيضاً في مصادر أخرى قديمة وأساسية مثل **طبقات**(٣٩) ابن سعد و**تاريخ**(٤٠) الطبري وكتب(٤١) **الأنساب** لأنها تدلو من نفس الدلو.

سيرة ابن إسحاق وأصول تاريخ النبي

معروف أن أقدم المصادر المكتوبة هو **سيرة** ابن إسحاق - فيما بين ١٢٠ و١٥٠ هـ - التي كثيراً ما تُعزى إلى ابن هشام (م. ٢٣٤هـ). وهذا ليس بالصواب، لأنّ الأساس وأغلب الأخبار أتى بها ابن إسحاق، وقليلاً ما يتدخّل ابن هشام لتصحيح خبر وإعطاء رأي أو نقل تدقيقات النسّابين وعلماء الشعر. وابن هشام بصري ومتأخّر زمنياً بجيلين، أمّا ابن إسحاق فمدني ويقال إنه توفي حوالى ١٥١هـ. وقد لا يكون من مواليد ٨٥هـ، كما ذكر بل من مواليد ١٠٠هـ(٤٢). وكان إذن نشطاً فيما بين ١٢٠ و١٤٥هـ. وقد سمع من الزهري المتوفّى في ١٢٤هـ وروى عنه. وهذا ما لم يكن ممكناً لابن هشام لأنه بصري ومتأخّر لكنه كان قادراً على تصحيح الأشعار المنحولة وحذفها أحياناً.

فالوسط البصري أفرز علماء في الشعر واللغة والأخبار في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث، وأفرز معنى الدقة والنقد. أمّا المادة القديمة من السيرة فليست بمتناوله بل هي خاصةٌ بأهل المدينة. وحتى **مغازي** الواقدي(٤٣) أتت أيضاً من المدينة وكذلك كتبه الأخرى من مثل كتاب السيرة المفقود الذي استقى منه ابن سعد الكثير في جزءيه الأول والثالث، هي كلها ثمينة كمصدر للمؤرّخ. وبالرغم من كلّ ما قلناه وما سنقوله،



فإن **سيرة** ابن إسحاق تبقى ثمينة، وإذا طعن أهل الحديث في الشخص فمن منظورهم الخاص، أي من منظور علم الحديث وتدقيق الإسْنَاد. إنّ أهميتها تكمن، في ما يتجاوز علم التاريخ، في كونها أعطت المخيال الجماعي الإسلامي إطاراً كاملاً لقصة حياة الرسول. وهكذا اخترقت القرون وازدادت سلطتها أكثر فأكثر على الضمير الإسلامي حيث منحته تصوّره للسيرة، مثلها في هذا كمثل الأناجيل الرسمية والأناجيل المزيّفة التي غذّت المخيال المسيحي في الحياة الجماعية كما في تراث الرسم في عصر النهضة.

وبالرغم من أنّ **السيرة** لا تدخل في المدوّنة الإسلامية الدينية المقدسة، أي القرآن والحديث، فقد ضبطت العلامات الأساسية لمسار النبي من ميلاده إلى موته، بما في ذلك وأساساً معاناته وكفاحه من أجل بناء الإسلام. وإذا كان هذا المرجع يتقاطع مع شتى أنواع التراث الأخرى من مثل **مغازي** الواقدي الخاصة بفترة المدينة و**طبقات** ابن سعد والتواريخ وكتب الأدب، فإن هذا التراث الآخر لا يجلب إلا اهتمام العلماء القدامى والمحدثين. أمّا **السيرة** فقد انبثت في الوعي الجماعي لأنها مكتملة ولأنها قصة حياة النبي من الألف إلى الياء، متّسمة مع هذا بالحسّ التاريخي خلافاً للكتابات المتأخرة التي غرقت في الخيال والخوارق، في عصور تضخّمت فيها صورة النبي بصفة هائلة. وهكذا اتخذ مأثور ابن إسحاق وابن هشام سلطةً تاريخية ودينية. وباستثناء قلّة من المستشرقين ـ لامانس وتور أندري وبلاشير والشابّي ـ فإن الكثير ممن كتبوا عن محمد أو حول محمد يغترفون من **السيرة** وينأون عنها في آن. فإليها يرجعون لدعم رأي أو تقديم نظرة مع نفي صحتها في مواقع أخرى من دون منهج نقدي منسجم في ذلك كلّه. ذلك أنه من الصعب على المؤرّخ أن يكبح جماح المعرفة والتلهُّف عليها، والحال أنّ أمامه مادّةً زاخرة تُستلهم وتُثير خياله التاريخي، أساساً في الفترة المدنية.

لقد ذكرنا وأكدنا أنه لا يمكن الاعتماد على **السيرة** وحدها ولا



يمكن الاعتماد عليها إلاّ قليلاً فيما يمسّ أغلب الفترة المكية وقسماً من الفترة المدنية. وهذا ليس فقط من وجهة الخوارق والمعجزات ـ وهي تدخل في تلوين المعتقد الشعبي ـ بل وأيضاً في أحداث تطفو على سطح الأرض. مع هذا، يجب تجنّب التشكيك المطلق فيها لأنّ الأساسي من الأحداث والأسماء موجود في طياتها. ورأينا أنه من الممكن صياغة بيوغرافيا ـ خلافاً لرأي الشابي ـ بدْءاً كما قلنا من الدعوة العلنية، وصياغة تاريخ حيث إنّ تاريخ النبي متداخل مع تاريخ مكة وبصفة أوضح تاريخ المدينة والحجاز وحتى العالم الخارجي. وهو بعد ذلك يدخل في مسار الفكر والروح، وهنا تمنحنا **السيرة** مادة خاماً. ونفسُ الشيء يقال بخصوص **مغازي** الواقدي فيما يهمّ المدينة، فهي تحوي تدقيقات وإضافات حول عمل النبي الإنشائي في الفترة الثانية.

إنّ ابن إسحاق يقدّم لنا مواد نفيسة أحياناً: قائمة المؤمنين الأوائل حسب التدرّج الزمني، أسماء أشراف قريش المعارضين للدعوة، قائمة قتلى بدر من القرشيين والمسلمين، وكيف دارت واقعة أُحُد بعد ذلك ثم الخندق، ونصّ "صحيفة" المدينة المشهورة ومشاهد أخرى للرسول وغير ذلك. هنا يجب على المؤرِّخ استخراج المعلومة الدقيقة والمهمة من غشاوة ما هو خرافة وقصص ليضفي على الكلّ تسلسلاً منطقياً ومفهوميةً. إنّ نقد **السيرة** منهجياً ونسقياً لم يحصل بعد، فهُورُوفيتز يستخرج منها رواة ابن إسحاق وكلهم تقريباً من أبناء المدينة، من أبناء الأنصار والمهاجرين والموالي على السواء، ويعطينا بعض المعلومات عن حياته منقولةً عن مصادر أخرى. وقد قام بعمل دقيق، لكنه لم يقتحم ميدان النقد الداخلي لمحتوى الروايات وهو أمر في الواقع صعب المنال. ويلحّ هذا المؤلّف على بعض الأسماء الشهيرة كالزهري وهشام بن عروة الزبيري وأبيه عروة وأشخاص مثل محمد بن أبي بكر (من آل حزم) وغيرهم.

إنّ دراسته مهمة لكن لا تفي بالحاجة ما دام المؤلّف يؤمن بكلّ ما



قيل في المصادر عن ابن إسحاق ويعدّد رواته فقط من دون أي تجريح ولا نقد للرواية داخلياً (المتن) أو خارجياً (الإسناد). وقد ظهر أخيراً كتاب للمغربي محمد الشدادي حول التاريخ عند العرب(٤٤) يحتوي على تحليل ذكيّ للسيرة والمغازي وخاصة كتاب ابن إسحاق. ويرى المؤلِّف أنّ ابن إسحاق اعتمد مثالاً هو كُتُب سير الآباء والقديسين المسيحيين البيزنطية. وهذا أمر يصعب قبوله ليس فقط لأنّ هذه الكتابات نضب تيارها من زمان ولم تعد قائمة في الساحة المسيحية، بل وأيضاً لأنّا نفتقد لأية حجة في هذا المضمار. أمّا كون ابن إسحاق وغيره من جيله من مثل موسى بن عقبة نسجوا على منوال الأناجيل، فهذا مقنع تماماً لأنّ الأناجيل في آخر المطاف إنما هي تاريخ حياة المسيح أو أرادت ذلك لنفسها.

فهي إذن سيرة بالمعنى الذي اتخذه هذا المفهوم. وقد عرف ابن إسحاق **إنجيل يوحنا** بالسريانية وهو يستشهد به عندما يبرز كلمة ومعنى "البَارَاقْلِيتِس"/ "المحمدان"، كما كان من دون شك على معرفة **بإنجيل متّى** كما هو واضح في بعض المقاطع. ويبدو أن المؤرّخين العرب آنذاك فهموا جيداً أنّ الإنجيل ليس بالكتاب المنزّل على شكيلة القرآن كما باح بذلك القرآن نفسه، وإنما هو كتاب تاريخ تتقاطع فيه في بعض الأحيان أقوال وعظات المسيح. ولا يهمّنا هنا ما قاله نقّاد الأناجيل من مثل شتراوس من أنّ العنصر التاريخي ملفّق غير صحيح وأنّ ما يصحّ فيه هو نواة الدعوة ذاتها، أو ما يذهب إليه البعض الآن من أنّ كلّ شيء منحول موضوع. ما يهمّنا أنّ **السيرة** اتّبعت على الأرجح خطى الأناجيل، بل هي موضوعياً على أية حال إنجيل المسلمين مع وجود فارق لم ينتبه إليه محمد الشدادي، وهو أنّ الإنجيل يعلن دعوة المسيح وأفكاره أو يريد ذلك، فيما أن دعوة محمد يحويها القرآن في تفاصيلها. ومن الواضح أنّ ابن إسحاق إذ يستشهد كثيراً بآية قرآنية بعد ذكر خبرٍ ما، لا يفعل ذلك كما يقول الشدادي لإبراز الحقّ والحقيقة القرآنية على غرار الإنجيل حيث يتداول الخبر والدعوة، وإنما العكس هو الصحيح في الأصل. فالآية



تلمّح إلى خبر بالتعميم والرواية تأتي لتفصيله وتدقيقه ولو بالخيال مع ذكر الأسماء والأحداث، وكأن **السيرة** كتاب في "أسباب النزول" أو كتاب في تفسير القرآن تاريخياً كما ذهب إلى ذلك لامانس.

فليس الهدف هنا مزاوجة التاريخ بالحقيقة الإلهية، ولا ذكر جوهر الحقّ الذي أتى به محمد، أي محتوى الأفكار الأساسية التي أتى بها القرآن، بل فقط الآيات القرآنية التي يبدو منها أنها شاهد على واقع خبر الرواية. إنما، في تصميم ابن إسحاق، وأساساً بخصوص الفترة المكية الضبابية، فهو يستلهم القرآن لتغذية الحدث وفي بعض الأحيان عن غلط في الفهم أو عن جهل بالنسق التاريخي للقرآن كما في قصة بيعة العقبة الثانية التي يسميها "بيعة الحرب".

صحيح أن الفترة المكية بسبب بعدها الزمني ونسيان أو تناسي الرفض القرشي للإسلام بعد تأليف القلوب، أن هذه الفترة تتطلب من المؤرّخ مجهوداً خاصاً لكي تبدو متناسقة أو تزوّدنا بأخبار. ففيما الأسانيد متكاثرة مشبعة بخصوص الفترة المدنية، فهي تقلّ هنا ولا تزيد عن عدد الثلاثين، بل هي كثيراً ما تسقط، فيأتي الخبر فقط بهذه العبارة: «قال ابن إسحاق».

في مواقع أخرى من الكتاب، يشير الإسناد إلى «رجال من أشياخنا» أو «عن بعض أهل العلم» بصفة غامضة ومعممة هكذا. ويأتي أحياناً طبعاً الإسناد المدقّق، وسيرة ابن إسحاق أقدم مؤلَّف وصلنا يستعمل الإسناد لأنّ **موطّأ** مالك أتى من بعده، ولأنّا فقدنا كتب موسى بن عقبة وأبي معشر سوى تلميحات إليها عند ابن سعد وبعض الأخذ عن موسى في **الإصابة** لابن حجر. إلاّ أنّ لدينا قطعة من البردي قديمة مقتبسة من كتاب لوهب بن منبّه، وهي مع ذلك ليست بذات قيمة كبيرة ولا فائدة. إنّ أسانيد ابن إسحاق تعتمد كثيراً أُناساً عاشوا في العهد الأموي، يُقال عن البعض منهم إنهم ألّفوا في المغازي أو اهتموا بجمع الأخبار فيها من أمثال: عاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٢٠هـ)، ويعقوب بن عتبة (ت ١٢٨هـ)،



وعبد اللّه بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم (ت ١٣٠هـ)، وأخيراً الزهري الشهير (ت ١٢٤هـ).

هؤلاء حدّث عنهم مباشرة وهم أناس ذوو علم ومختصون من الجيل السابق عليه، وبخصوصهم يمكن طرح المشكلة الآتية: كيف تأسس علم المغازي ولماذا تأسس بأيدي مختصِّين من هذا الرعيل نشطوا بين سنة ١٠٠هـ أو قبل ذلك بعقد من الزمن وبين أواخر العهد الأموي (١٢٠ إلى ١٣٠هـ). ونتساءل أيضاً هل وُجد وعي ما أو استفاقة **للذاكرة** قبل هؤلاء بجيل لدى أُناس نشطوا فيما بين سنتي ٨٠ و١٠٠هـ وولدوا قبل ذلك بثلاثين سنة تقريباً بحيث لم يوجد عندئذ انقطاع في حبل المعرفة، وإنما فقط إرادة المعرفة واهتمام خاص. ومن المشاهير من هذا الجيل الأوّلي، جيل عروة بن الزبير المتوفّى في سنة ٩٤هـ[٤٥]، وجدّ ابن إسحاق ذاته يسار المطّلبي من موالي بني المطّلب. لكن من دون شك يدخل في هذه الزمرة أناس لم يرُج اسمهم وهم من يسميهم المؤلّف بـ "أهل العلم"[٤٦] ممن لم يُحتفظ باسمهم لكنهم كانوا نشطين مُجمِّعين بصفة ما لأخبار المغازي، وإلاّ لما كانوا من أهل العلم، وإنما هم أناس متحدّرون من المشاركين في الملحمة النبوية ووصلت إليهم بعض الأخبار عن أجدادهم. وهؤلاء أيضاً موجودون من مثل أحفاد عبد اللّه بن جعفر، لكن أهل العلم تخصّصوا واهتموا في المدينة أساساً بتأسيس نواة معرفة. فاستفاقة الذاكرة لا تعني النسيان ثم البروز، بل تعني نيّة إحياء الماضي واستكشافه بمجهود بحثي. وهكذا نجد سلسلة عروة ثم الزهري ثم ابن إسحاق أو سلسلة أهل العلم، فلان، ابن إسحاق.

والاهتمام بعروة وبالزهري أتى من كثرة الروايات عنهما حتى صارا عَلَمَين، لكنْ من دون ريب وجد وسط كامل تشكلت فيه شيئاً فشيئاً المعرفة بمغازي النبي وسيرته، والمغازي في الواقع هي لبّ السيرة وأصلها. ونشأة هذا الوسط، أعني هذا الهمّ المعرفي، هي الظاهرة الكبيرة في لحظتيها التأسيسيتين حوالي ٨٠هـ و١١٠ ـ ١٢٠هـ، مع ذروة



مفصلية حول سنة ١٠٠هـ، وهذا سواء في الكوفة أم في المدينة، علماً بأنّ المغازي كانت شأن المدينة. إنّ اللحظة الأولى تبقى غامضة لدينا باستثناء الدور الذي قام به عروة بن الزبير ومن دون شك أُناسٌ آخرون يدخلون ضمن دائرة ذاكرة مجهولي الاسم ويلتحم فيها التاريخ بالذاكرة، أي الهمّ التاريخي باستفاقة هذه الذاكرة لأنها لا بد أنها خبت وضعفت وانقطع التواصل من زمن النبي إلى حدّ كبير أو حصل كَبْت من طرف الدولة الأموية على الأقلّ إلى زمن عبد الملك بعد انتصاره على الفتنة الثانية (حوالى ٨٠هـ). ويعني هذا أنه ليس ثابتاً عندي إنْ كان حصل اهتمام بتاريخ الرسول في المنتصف الأول من القرن الأول، كمثل ما ذُكر عن مجهود أبان بن عثمان بن عفّان وغيره، كما لا نعترف بوجود أي عمل كتابي في القرن الأول وقع توظيفه فيما بعد باستثناء رسالة عروة إلى عبد الملك.

الذي حصل هو تكوّن وسط ثقافي حوالي ٨٠هـ، استفاق للتاريخ وأخذ يعي أهمية الماضي المؤسِّس لكلّ شيء، لكن بصفة ثانوية. فالشخصيات البارزة التي خُلّد اسمها انصبّ جل اهتمامها على الحلول الفقهية القانونية سواء بالكوفة أم بالمدينة، سواء الشعبي أو عروة إذ كان عروة فقيهاً قبل كلّ حساب(٤٧). ولعلّ اسمه وُظّف فيما بعد في الحديث وبالتالي في السيرة، وقد وظّفه بالأساس ابن شهاب الزهري مبتدع الإسناد في المدينة.

إنّ كبار أحفاد العشائر الكبرى من قريش من سنة ٨٠هـ فصاعداً كرّسوا نشاطهم في العمل الفقهي من سعيد بن المسيّب المخزومي إلى عروة الزبيري الأسدي إلى الزهري في اللحظة الثانية. وتمادى هذا الاتجاه في قلب الدولة العباسية الناشئة، وكأنّ ذلك تعويض عن فقدان الحكم السياسي أو إزاحتهم عنه وقد استحوذ عليه الأمويون ثم العباسيون. من الأقرب القول إنّ حول كلّ هذه الميول والاهتمامات تكوّنت نواة تاريخية في هذا الوسط، ومن الممكن أيضاً أنّ ثورة ابن الزبير



حرّكت هذا الاهتمام، وكذلك مشاغلُ الفتنة الثانية المتعددة الجوانب التي تستند إلى التاريخ الواقعي وإشكالية المشروعية والحقيقة سواء لدى أهل البيت وأنصارهم أو الزبيريين أو الخوارج. من كلّ جوانب هذه الحركية، تكوّن اهتمامٌ فتشوّفٌ فبحثٌ وتأسست نواة غامضة متلملمة متجهة للحقائق التاريخية. وإذا كان كبار العلماء المعترف بهم من أصل قرشي في المدينة، فالوسط الأوسع حيث طُبخت المعرفة التاريخية حول الرسول منغرس عند أبناء الأنصار، إذ أن تاريخه هو تاريخ آبائهم.

إنّ الفتن لعبت دورها في إجلاء تناقضات المجتمع وعلاقة السياسة ورهاناتها الكبرى بالدين. لكن ما لعب دوراً أكبر في بزوغ الوعي التاريخي الرصين غير المهتاج في لحظة الثمانينات والتسعينات هو بالذات التغلّب على هذه الفتن المتزاحمة، إذ الفتنة الثانية في الواقع فتنٌ. ولم يحصل إخمادها، وقد التهبت من موت معاوية فموت يزيد، إلا في سنة ٧٨هـ بعد تغلّب الحجاج على الخوارج، بل في رأيي يمكن الذهاب إلى حدود سنة ٨٣هـ بعد هزيمة ثورة ابن الأشعث ولو أنّ هذه الثورة من شكيلة أخرى. عندئذ حصل استقرار في الدولة وفي دار الإسلام على الأقلّ داخلياً إلى حدود نهاية عهد هشام بن عبد الملك، لمدة أربعين سنة، وهذا ذو أهمية كبرى لأنّ لحظة التوقف تأتي بوقفة تأمل وبتصوّر الذات لذاتها.

لقد حصل وعي بعظمة الإمبراطورية سواء في آخر خلافة عبد الملك أو طوال خلافة ابنه الوليد (٨٦ ـ ٩٦هـ)، وبالتالي بضرورة استقلاليتها عن الحضارات السابقة، في عملية تعريب الدواوين والعملة. بل وأكثر من ذلك، أخذت الحضارة الإسلامية في التكوّن عبر بروز الفنّ المعماري الإسلامي الكبير في مواقع رموزه وأمجاده في القدس كما في المدينة. وهنا على قبر وفي مسجد الرسول المؤسس للدين والهوية ولتاريخية كبيرة، في مسجد المدينة وهو بصدد البناء، تمّ لقاء بين الوليد بن عبد الملك وبين سعيد بن المسيّب نجد ذكره عند



البلاذري[٤٨]، وهو ذو معنى، مختلقاً كان أم صحيحاً. ويُتمّ الخليفة اللقاء بقوله: «هؤلاء هم الناس»، يعني بذلك القريبي العهد بلحظة التأسيس وقد أحيوها عبر الفقه والحديث وما يلفّ الدين، والدينُ عماد الجماعة وعماد الإمبراطورية. لقد برزت في هذه اللحظة معادلة دقيقة بين السياسة والدين والذاكرة والتاريخ، وتبعت النهضة الحضارية الجديدة نهضةٌ ثقافية. ونحن نعرف بعدُ علاقة الصداقة بين عبد الملك وبين عروة بن الزبير ومساءلة الأول للثاني حول الماضي وشوائبه، وقد تأكدت فكرة التاريخ مع الرجلين معاً. كيف بدأت الأمور، تلك التي أتت بكتاب مقدس، بالتحام الجماعة، بملك الدنيا؟ وماذا عن معارضة قريش لدعوة النبي؟ لعلّ اهتمام السياسي حَفَزَ واستَفَزّ تطوّر الفقيه من الفقه إلى التاريخ، وهو بعد متأصل متجذّر في تاريخية الإسلام من جهة أبيه.

إنّ نفس العلاقة والمعادلة نشهدها في اللحظة الثانية فيما بين سنتي ١٠٠ و١٢٠هـ، مع زيادة في الرسوخ والتعمّق وانضباط المعرفة. من جهة أخرى، وفيما يخصّ الدوائر الحاكمة، فإن الخلفاء في منعطف المائة أبدوا اهتماماً أكبر بكلّ ما هو مغازٍ وحديث، وأعني هنا بالأساس سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز. الذي حدث في تلك اللحظة بالضبط هو بزوغ شعور إسلامي قوي مع هذين الخليفتين، وبالتالي فالهمّ التاريخي هنا له مشرب ديني أكثر ممّا له جذور سياسية أو توق حضاري. فيقال لنا إنّ عمر بن عبد العزيز أمر عاصم بن عمر بن قتادة أن تُقرأ قصص المغازي في جامع دمشق[٤٩]، ونحن نعلم أيضاً أنّ قطعة البردي المنسوبة إلى وهب بن منبّه كُتبت بعد قليل من سنة ١١٠هـ. ماذا يعني هذا سوى أنّ وسط الذاكرة أخذ طريق التدقيق والاحتراف وأنّ المختصين برزوا أو أخذوا في البروز والنشاط، سواء منهم القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أو عاصم بن عمر بن قتادة، أو يعقوب بن عتبة، أو عبد اللّه بن أبي بكر بن عمر بن حزم، أو يزيد بن رومان، أو داود بن الحسين[٥٠]. كلّ هؤلاء من الجيل السابق لابن إسحاق توفّوا



حوالى سنة ١٣٠هـ، وروى عن أغلبهم هذا الأخير وقد يكونون نشطوا فيما بين سنتي ١١٠ و١٣٠هـ. إنما منعرج المائة أعطى الانطلاقة فقط وتمادى التيار، وهم، كما هو بيِّن، يكوّنون زمرة متجانسة في السنّ والموطن (المدينة) والبحث ويعرفون من دون شك بعضهم بعضاً ونهلوا حسب رأيي من جيل الثمانينات والتسعينات. وقليل من هؤلاء من هو معروف، أعني جيل "المشائخ وأهل العلم" حسب عبارة ابن إسحاق.

في اللحظة الثانية هذه، وهي تمتد على ثلث القرن، تهيكل البحث التاريخي وتجسّد في المغازي، فدخل في مرحلة جديدة كوّنت أساس ما أخذه وكتبه أناس من مثل ابن إسحاق وموسى بن عقبة وأبي معشر. والشخصية البارزة هنا هي ابن شهاب الزهري وقد توفي في سنة ١٢٤هـ، أي نشط فيما بين سنتي ٩٠ و١٢٠هـ، وقوي نشاطه خلال خلافة هشام وقد كان صديقاً له وبالكاد مستشاراً. وهو أيضاً من سلالة قرشية عريقة، عشيرة آمنة أمّ النبي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقّاص. يمكن أن نقول إنّ تعميق المعرفة بالمغازي وإنشاء علم الحديث تمّ في عهد هشام، ذاك العهد الطويل ـ عشرون سنة ـ والمستقرّ داخلياً حيث أعطت الدولة الأموية وهجها الأخير.

الزهري، في الواقع، شخص محوري لكونه لعب الدور الأهمّ في جمع مادة المغازي والحديث التي ما زالت متشابكة لديه ثم افترقت فيما بعد: المغازي دخلت في التاريخ، والحديث دخل في التشريع وفي علوم الشريعة، ويُقال أيضاً عن الزهري أنه أسّس الإسناد. ونحن نجد حضوره كبيراً في الحديث وبالتالي في الفقه، وفي السير/المغازي، أخذ عنه ابن إسحاق ومسلم بن عقبة بدون واسطة وفيما بعد الواقدي بالواسطة لوجود فجوة زمنية بينهما. وبما أنّ علوم الشريعة كانت مهيمنة طوال زمن الحضارة الإسلامية، فقد عُرف ابن شهاب الزهري كأحد مؤسِّسيها وأقطابها. من هنا يبدو أنّ الزهري يمثّل إشكالاً للمؤرّخ المعاصر: هل كان مؤسس الحديث أم مؤسس السيرة؟ وهل كانت السيرة فرعاً من



الحديث كما ذهب إلى ذلك الاستشراق الكلاسيكي، وكذلك وبالأساس عبد العزيز الدوري؟[٥١] ليس من الثابت أنّ التاريخ النبوي متأتٍّ من البحث في الحديث خلال القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني. أمّا فيما يخصّ التاريخ الإخباري، وقد تولّد في العراق، فالعلاقة منعدمة مع الحديث. فأقوال الرسول قليلة في السيرة والمغازي والأقرب أنّ الاهتمام بالحديث لم يكن موجوداً في القرن الأول[٥٢] إضافة إلى أنّ همّ الماضي له خصائصه النفسية والفكرية لا يحفزه دائماً الضمير الديني. فمن الممكن أن يكون ظهر الحديث من التاريخ وليس العكس، وقسمٌ وافر منه خرج من الفقه وآخر من ضرورة التحام الجماعة تجاوزاً للفرقة والفرق.

وإذ كان الزهري يمثّل إشكالاً، فحول هذه النقطة بالذات يمكن التساؤل الآتي: هل كان مؤرِّخاً للنبوة قبل كلّ حساب أم محدّثاً بالأساس؟ وبما أنّ الحديث طغى على التاريخ في القرنين الثاني والثالث، فقد طغت على الزهري صفة المحدّث بل لعلّه هو صانع الحديث جملة في المدينة، أي واضعه لا أكثر ولا أقلّ. فالأسانيد وهمية، والإسناد عن عروة عن عائشة لا يمكن قبوله في الحديث كما في السيرة. ولا يعني هنا أنّ الخبر في حدّ ذاته ليس بصحيح أو قريباً من الصحة، لأنّ الإسناد يعطي فقط ضمانة للمادة.

إنّ التواريخ تنسب إلى الزهري عدداً من الكتب ضخماً في السيرة والمغازي وكتاباً واحداً في الحديث[٥٣]، لكن هذا لا يمنع حضوره بقوة في **الموطّأ** و**الصحيحين** كالمرجع الأساسي. هو أيضاً حاضر بكثافة نسبية لدى ابن إسحاق وموسى بن عقبة والواقدي، لكنْ عن طريق شفوي على الأرجح، إذ لم يصلنا من الكتب المنسوبة إليه شيء. ولم تصلنا هذه الكتب لأنه لم يخلّف أي أثر مكتوب لا في السيرة، وهي اهتمامه الأكبر، ولا في الحديث. ولم يخلّف لأنه لم يكتب شيئاً، وقصة الأحمال إنما هي قصة تشهد على خياليتها ومبالغتها الصبيانية. يقول الدوري[٥٤]: لقد وضع إطار السيرة. ما معنى ذلك سوى التمييز بين المبعث والمغازي



وضبط الإطار الزمني والتواصل المنطقي للأحداث؟ حتى هذا ممكن فقط وليس بثابت. الثابت هو أنه أتى بمادة تاريخية مهمة، تلك التي وصلت إليه من العمل الجماعي الذي قام من الثمانينات، قبل جيل، فغربل ودقّق وأعطى ضمانه. لكنه لم يكن الوحيد من جيله الذي انبنت عليه السيرة والمغازي، **سيرة** ابن إسحاق كما **مغازي** الواقدي: فهناك على الأقل عاصم بن عمر بن قتادة وعبد اللَّه بن أبي بكر بن عمر بن حزم، وقد نُسبت إليهما أيضاً كتب في المغازي. رأيي أنّ كتابات هذا الجيل بما في ذلك الزهري، على الأقلّ في صيغة كتب مهيكلة، ليست ثابتة الوجود تماماً، وأنّ ما خلّفوه هو مدونة شفوية لا تخلو من زخارة في المادة ولا من الدقة ولا من الهيكلة. وإلاّ فلماذا ارتأى الجيل اللاحق من أمثال موسى بن عقبة وابن إسحاق وبعدهما الواقدي ضرورة تحرير مدونات كتابية؟ ولماذا تشجيع الخلفاء العباسيين إنْ صحّ ذلك التشجيع؟[٥٥] هناك ميل من المصادر القديمة إلى ابتداع فكرة وجود الأثر الكتابي من فترة مبكّرة، وميل من بعض المُحْدثين إلى تصديق ذلك كفؤاد سزكين مثلاً، إلاّ أنّ هدفه هو تجميع كل ما كُتب أو ادّعِي أنه كُتب.

لماذا ظهر التحرير للسيرة والمغازي فيما بين سنتي ١٣٠ و١٤٠هـ، وهذا سواء من لدن ابن إسحاق أو موسى بن عقبة، بينما أغلب المصادر الشفوية من الفترة الأموية؟ هناك علاقة بقيام الدولة العباسية وتحرير الكلمة وكذلك بنضج المجهودات الإسلامية في كل الميادين العلمية والفكرية، من دون أن يوجد بالضرورة تشجيع مباشر من السلطة في الأول ـ أي زمن المنصور ـ كما قيل بخصوص ابن إسحاق (الخطيب البغدادي)، وبخصوص **موطّأ** مالك. فمثلاً مدرسة الأخبار في الكوفة ومدرسة الأنساب انطلقتا على مستوى التدوين والتحرير في العهد العباسي الأول، إنما تاريخ النبي يمسّ الأصول. ولا ننسَ هنا أنّ الدولة العباسية قامت باسم الإسلام وباسم القرابة من الرسول، أساس مشروعيتها، وبالتالي بتفخيم الانتماء إلى السلالة الهاشمية. فكل عمل



يضفي هالة على محمد ويبرز تحدّره وتحدرهُمْ هُمْ من بني هاشم ودور هؤلاء في دعم الإسلام بمكة يخدم دولتهم، كما كان العكس في أوائل الدولة الأموية. المقصود هنا هو بناء تاريخ النبي، لكنْ أيضاً بناء أسطورته وبثّ فكرة حقيقة الرسالة وحقيقة الوحي، خصوصاً وأنّ الحديث التشريعي أسَّس بقوة لفكرة سلطة النبي الروحية وقد نزع القرآن إلى إخفائها بل حتى إلى تحجيمها بصفة أنّ النبي مستودع الوحي فقط.

إنما يجب التأكيد على أنّ علماء المسلمين ابتداءً من الزهري وقبله لم يكونوا حقاً أسارى شهوات الدولة أو رقابتها. فزيادة على التُّقى (مالك مثلاً)، كان لهم قسط من الحرية وحسّ كبير بالحقيقة والموضوعية وهمّ البحث وحبّ المؤرِّخ لإجلاء الماضي، وماضي الرسالة استثنائي وإلهي بالكاد، أي لحظة مميزة بامتياز. وهذا في الواقع يُمثّل صعوبةً في تصوّر بدء الرسالة والفترة المكية، لأنها تاريخية ولاتاريخية في آن، ونحن نقترب أكثر بكثير من التاريخ بخصوص الفترة المدنية لامتلائها بالحدث الإنساني. في الفترة المكية قسطٌ كبير من الخيال ومن القصص ـ كما يذهب إلى ذلك الدوري ـ ومن الخرافة ومن ذكر للمعجزات وهذا ما يمكن لنا نحن المُحْدَثين طرحه جانباً. بل إنّ المعجزات تتكاثر بين ابن إسحاق والواقدي حيث كان لا يزال ابن إسحاق مشدوداً إلى شيء من الواقعية، قد تسقط في السفاهة أحياناً عندما يصوّر النبي في المدينة متلهفاً وراء الجنس. القسط الخرافي/الأسطوري له معناه في تاريخ شخص مثل النبي أو المسيح أو البوذا. وبما أنّ القرآن أزاح كلّ معجزة عن النبي، لأنه نصّ صحيح تاريخياً، فلا بد للسيرة وللموروث الإسلامي ما بعد القرآني أن تأتي بها منافَسةً للأديان الأخرى ولترسيخ الإسلام لدى العامة، وقد اتسع المجال الإسلامي. وكتاب ابن إسحاق مليء أيضاً بالحوارات، وهذا شأن المؤرّخين من زمن توسيديد وقبله، ومليء بالأشعار أيضاً، وكلها وإنْ لم تكن حقيقية فهي تقرّب من الحقيقة أو تنمّ عنها.

وبعد، فمؤلَّف ابن إسحاق، مهذَّباً من طرف ابن هشام، عن رواية



البكّائي، أو مأخوذاً بأكمله عن رواية أخرى من طرف الطبري، حيث نجد ما حذفه ابن هشام من مثل قصة الغرانيق، هو أقدم مؤلف لدينا في تاريخ النبي، إذ حُرّر على الأرجح حوالي سنة ١٤٠هـ، أي ألقي في دروس وجمّعت مادته ما بين سنتي ١٢٠ و١٤٠هـ. وليس لدينا أي كتاب آخر من تلك الفترة الموغلة في القدم والمطبوعة بطابع المجهود المدني منذ نصف قرن قبل ذلك. ولذا فابن إسحاق يُقدِّم مادة زاخرة متشعِّبة يمكن للمؤرِّخ أن يشتغل عليها، مقارناً إيّاها بما ورد في مؤلَّفات أخرى، مزيحاً ما لا يدخل في نطاق المفهومية والمعقولية.

وتبقى بالطبع ثغرات كبرى، خاصّةً في الفترة المكية، ومن الواضح أنّ القرآن هنا يأخذ كما ذكرنا مقاماً كبيراً وأنه في الواقع يجب حفره أكثر مما سنفعل. أمّا أن يقال إنّ كلّ هذه المادة وما أتى بعدها في القرنين الثاني والثالث فاقدة لأي قسط من المصداقية التاريخية وأنّ تاريخ الرسول والخلفاء الأوائل كله مزيّف ومتأخّر كما يرى ذلك الاستشراق الجديد، فهذا غير مقبول بالنسبة لأي منهج سليم وليس بسبب التحيّز للهوية التاريخية الإسلامية.

الواقدي ومصادر أخرى

الواقدي في أواخر القرن الثاني يحتلّ مكانة كبيرة بسبب دقة أخباره بخصوص مغازي الفترة المدنية، ولنا رجعة إلى هذا في الجزء الثالث من هذه السيرة. أمّا فيما يخصّ حياة الرسول ذاته وما صحبها من معلومات، فقد أفاد منها ابن سعد كثيراً في **طبقاته**. الجزء الأول من هذه **الطبقات** أكثر إغراقاً في الخرافات حول بدء الوحي من ابن إسحاق، مع أنه يحوي موادّ مفيدة جديدة، كوفود سنة ٩هـ، وكلّ ما صاحب حياة الرسول من بشر وممتلكات، حيث الطابع الهاجيوغرافي مسيطر هنا. لكنَّ الجزء الثالث المخصَّص للبدريين من الصحابة ذو أهمية بالغة ودقيق جداً، زاخر بالمعلومات من جميع الوجوه. إنما يتخذ فيه ابن سعد تقليد ابن إسحاق



والواقدي وخطّهما، ويُسقط دوماً ما أتى به موسى بن عقبة وأبو معشر أساساً فيما يهمّ هجرتي الحبشة وهو يلحّ على هذه الثنائية خلافاً لابن إسحاق.

ونفس الشيء يُمكن أن يُقال عن **أنساب الأشراف** للبلاذري، حيث الجزء الأول ليس بذي شأن كبير والأجزاء الأخرى المخصّصة لقريش ومن لفّ لفّها معين لا ينضب لتمثُّل الوسط القرشي(٥٦) قبيل الإسلام وبعده. ويجب هنا الإشادة بكتابَيْ ابن حبيب، **المنمّق**(٥٧) و**المحبّر**(٥٨) لاحتوائهما على مادة أنتروبولوجية ضخمة مع أنه يجب الاحتراز من هذه الغزارة ذاتها، ففي هذه المادة عناصر لا يمكن قبولها.

بالطبع، هنا لا يمكن التملّص من ذكر الطبري لسببين: إطار السيرة التاريخي وضع الآن نهائياً، والطبري يعتمد على مراجع متعددة منها ما فُقد كموسى بن عقبة وسيرة ابن إسحاق مرويةً عن غير ابن هشام. أمّا الكتب ـ المصادر الأخرى فمعروفة، إنما يجب تنبيه الباحث العربي ألاّ يتجاوز القرن الثالث أو على الأكثر الرابع وأنّ اعتماد مصادر متأخرة ليس من المنهج التاريخي في شيء، إلاّ عندما نجد خبراً قديماً استُرجِع وهو يحصل بقلّة، مثلاً عند ابن كثير(٥٩) في **البداية والنهاية**، وابن حجر(٦٠) في **التهذيب والإصابة**. ويجب أن يقال نفس الشيء بالنسبة للتفاسير حيث لا يصلح منها في هذا المجال إلاّ **تفسير**(٦١) الطبري.

بعد هذا العرض السريع والذي لا يريد لنفسه أن يكون استقصائياً، أرى من واجبي أن أبوح ببعض التحفظات إزاء تعامل المؤرِّخين العرب والمسلمين مع المصادر. فلا يمكن أن تمتلئ القائمة بمصادر شتى من كل نوع وشكل، ومن كل فترة من الفترات، حيث لن يجد المؤرِّخ إلاّ معلومات طفيفة قد تكون غير صحيحة. الأجدر أن ينصبّ الاهتمام والتحليل على المصادر القديمة والأولية، وأكثر من ذلك أن ترضخ هي ذاتها للتفكيك النقدي. وقليلاً ما نجد هذا الهمّ النقدي عند مؤرّخينا، حتى الكبار منهم، بحيث ينزعون إلى تصديق أي خبر فاه به مصدر قديم



أو متأخر، علماً بأنّ تواتر الخبر ليس بدليل على مصداقيته. وهذا في بعض الأحيان ينطبق على عدد كبير من المستشرقين أمثال كيستر ووات فيما يتعلّق بالنبي أو بالجاهلية، وأمّا الجدد فإنهم أجحفوا في الاتجاه المعاكس الذي لم نرَ أنه طُبّق في ميادين أخرى من التاريخ مع أنه لا يمكن تفنيد هذا الاتجاه إلاّ بالمحاجّة الدقيقة، وفقط لفائدة الحقيقة التاريخية.



الفصل الثاني

أنتروبولوجيا تاريخية

إنّ الدين يدخل في مجال الثقافة بالمعنى الأعمّ لكونه يأتي بأفكار ومعتقدات، وهو منغرس بالضرورة في الوسط الذي نبع منه ويتجه معاً إلى تغيير أسس الثقافة في ميدان حساس جداً يلفّ الحياة الإنسانية. لا بد لكي نفهم ظهور الإسلام ومحتوى الدعوة، ولكي نفهم صيغة الخطاب القرآني، حيث الجدل منتشر بين ما هو قديم ـ دين الوثنية وقيم الوثنية ـ وما هو جديد ـ الإسلام وقيم الإسلام ـ لا بد أن نستنطق ثقافة الجاهلية أساساً في الوسط القرشي والحجازي بصفة أعمّ. فالجاهلية كحضارة العرب دُرست من طرف القدامى والمحدثين كمنظومة قيم وأعراف وسلوكات لحدّ ذاتها ولما خلّفته من تراث شعري، ولم تُدرس كثيراً من وجهة أفق ظهور الإسلام، وهو مناف لأغلب قيمها لكنه يعبّر عنها من جهة ما ولا يمكن أن ينفلت من ذلك.

إنّ المنهج الأنتروبولوجي المُسقط على الماضي، أي التاريخي، يبرز مفهوم الثقافة كبنية عامة مركّزة على مؤسسات حياتية تندس في أعماق المجتمع، والدين ذاته من أهمّ هذه المؤسسات. وهذه الثقافة تضيء الإسلام الأولي النبوي والإسلام يضيئوها أيضاً. إنّ محمداً بالضرورة إفرازٌ لوسطه، وهو كرجل التغيير الجذري رافضٌ لهذه الثقافة، أي رجل القطيعة مع حاضره. ليست الأنتروبولوجيا كمساعدة لفهم التاريخ مجعولة فقط لفهم ما ذكره القرآن ومحاه من مؤسسات الجاهلية، فهذا هدف ثانوي، وإنما لتجيب على السؤال الآتي: لماذا محمد؟ ولماذا



في هذا الزمن وذاك الوسط؟ ماذا كانت هذه قريش في سني القرن السابع الميلادي لكي تنجب محمداً وهذه الثلّة من أصحابه؟ ولكي ينتج محمد ديناً سيجد رفضاً من وسطه الأصلي، ولكنه سيغدو بسرعة ديناً عربياً ثم عالمياً ولكي تتأسس إمبراطورية فحضارة على أعقاب ظهوره.

إنّ البحث الذي قام به القدامى من خلال السيرة عادةً ما ينطلق من تحليلات لمؤسسات قريش في الجاهلية: العشائر والنظام الاجتماعي والتجارة والحُمس، والعمرة والحجّ، لإلقاء الأضواء على الوسط الذي نشأ فيه الرسول، وهذا منهج سليم. واتبع ذلك الاستشراق في دراسته لحياة محمد، ثم اتجه البحث صوب الجاهلية ذاتها، تاريخياً في البدء وأنتروبولوجياً الآن أكثر فأكثر، وهذا من لامانس إلى ديكوبار وبونت ودونار وغيرهم كُثُر. طبعاً، هذا يعني أنّا نؤمن بأنّ محمداً ظهر في مكة، وأنّ مكة كانت تحتل المكان الذي هي عليه اليوم، وأنّ الرسول لم يدعُ في اليمامة «أو في مكان ما من وسط الجزيرة»[٦٢]، وأنّ مكة لم تكن متموقعة في فلسطين (كوك)، ولنا إلى هذه الأفكار رجعة من دون تحمّس ولا تشنج، على أنّ هذه الأفكار تدخل مبدئياً في مجال العلم ـ الخيالي كما قُلنا. لئن كانت الحضارة الأنتروبولوجية العربية واحدة في تركيباتها الاجتماعية والثقافية مع وجود خصوصيات محلية، فماذا كان يجمع العرب في تلك الآونة؟ القبيلة والعشيرة كتركيبة اجتماعية والدين واللغة وبنية الذهنيات. لكن الاقتصاد، أي القاعدة المادية، كان يطغى عليه الشكل الرعوي في وسط الجزيرة الشاسع بل في أغلبها شرقاً وغرباً وشمالاً وحتى داخل اليمن أكثر فأكثر، إنما الوسط الذي دارت فيه الدعوة هو وسط المدن الغربية ووسط الحضر المرتكز على التجارة (قُريش)، أو على الفلاحة (يثرب)، وكذلك الطائف وفي الشمال وادي القرى. ومنه انبثقت الدعوة وفيه تركّزت، ومنه غزت ـ بالمعنى الحربي وغيره ـ باقي الجزيرة. الشريط الحجازي من غربي الجزيرة كان مع هذا متداخلاً مع عالم البداوة بقوة، وهذه القوى حاضرة حول مكة وحول يثرب، وأسماء



القبائل متكاثرة، من كنانة إلى هوازن إلى غطفان. . . إلخ. فقُريش كانت في أصلها بدوية، قائمةً على تربية الماشية ثم لما استقرت أفرزت سلوكات جديدة، لكنها مع هذا لم تزل تشاطر غيرها القسم الأكبر من القيم البدوية. فهي مُكتسبة لهوية خاصة ـ هوية أهل المدن ـ ومشاركة في آن واحد في الهوية العامة التي سبكتها البداوة. ونفس الشيء يُقال بالنسبة لأهل يثرب، وهذا واضح تماماً في القرآن، كما أنّ احتقار المدن للأعراب واضح جداً في نفس النصّ.

إنّ كلّ ذلك يعني تعقّد البنية الأنتروبولوجية في هذه الرقعة من الأرض التي لم يكن لامسها التاريخ إلاّ قليلاً ولا اقتحمتها الحضارة في أبعادها الراقية. فالحضارة مست الأطراف في الجنوب كاليمن، وهو لم يكن في ماضيه عربياً تماماً، ومسّت الأطراف في شرقي الجزيرة (الحيرة)، وأكثر من ذلك في شمالها من زمان قديم: الثموديون والنّبط وتدمر ومملكة غسان ولفترة قصيرة مملكة كندة. كلّ هذا زال وامّحى سواء من قديم، أو في عصر النبي أو قبله بقليل. وهكذا فإنّ حركة تاريخية من أهمّ ما شاهده التاريخ البشري إطلاقاً لم تأتِ لا من الملوكيات العربية المحْتكّة بالحضارة الخارجية ولا من القبائل الكبرى المتوحّدة ضمن وحدات ضخمة كتميم وأسد وبكر وعبد القيس، وفي الحجاز كهوازن وغطفان. والحال أنّ هذه القبائل صاغت إلى حدّ كبير الشعر العربي وتماهت مع القيم الحربية والبدوية العليا، فمثّلت العروبة في أجلّ معانيها وأهمّ مظاهرها. الانطلاقة للإسلام بدأت في مكة وهي بعدُ مدينة صغيرة الحجم بالنسبة لمدن الشرق المتحضر ومتوسطة الحجم بالنسبة لعالم الجزيرة العربية، وهي لم تستوفِ بناء ذاتها. والدعوة وانتشارها ونجاحها وتأسيس الأمة كل هذا توطد في المدينة (يثرب) وهي من نفس الطراز، وفي الجانب الغربي من الجزيرة أيضاً.

إنّ تاريخ نشأة الإسلام مرتبطٌ بشخص معيّن قام بكلّ عبئه، وهنا يثبت دور الأفراد في خلق التاريخ، وليس كنشأة روما مثلاً ولا حتى



كتكوين إمبراطورية الإسكندر المقدوني. فهذه كانت نتيجة غزوات مَلِكٍ متجذّر في الملوكية لم يبدع لا ديانة ولا حضارة باقيتين. ويمكن أن يُقال أيضاً إنّ نشأة الإسلام هي نتاج شخصين: النبي والإله، إنسان زائل وقوة أبدية تتحكم في المصائر الإنسانية وتبقى زمناً مديداً، ما دامت الجماعة المؤمنة بها موجودة، لأن المطلق، كما يقول هيغل، لا وجود له إلاّ بجماعة تتقمّصه وتؤمن به. وعمل النبي إنما في تأسيس هذه الجماعة لكي يُدخل المطلق في الوجود البشري، أمّا انتشاره فمن عمل الفتوحات وديناميّة التاريخ. لكنْ هنا أيضاً الرسول موجود لأنه من وراء ذلك.

إن ظهور فرد مثل محمد يطرح مشكلة كبرى للمؤرِّخ، لأنه كان فعلاً شخصاً فرداً لم يسبقه أحد في مناخه ـ فالحنفاء لم يُوجدُوا حسب رأيي ـ وإنْ أصحابُه إلاّ أتباعه، ولم يسبقه أحد بالنبوّة في تاريخ الجزيرة العربية. فأصحابه لم يشاركوا في صياغة الدعوة لا في الشكل ولا في المحتوى: أعني القرآن. وبالطبع، إذا كان الأمر أمر وحي إلهي تلقّاه فقط محمد وبلّغه، فالإشكال يمّحي ويذوب ويكون الإله اختاره من أوائل الزمن كما تقول السير المتأخرة. لكنّ هذه مسألة إيمان وليست مسألة تاريخ، علماً بأنّ كلّ عمل الرسول هو ترسيخ هذا الإيمان. هذه هي الدعوة ولبّها، وما الإيمان إلاّ نتيجة الدعوة. وتساؤلنا نحن هنا هو فيما قبل الدعوة: لماذا حصلت؟ وكيف تطوّرت؟ وكيف نجحت؟ وكيف ظهر شخص مثل محمد؟

إنّ الغوص في مشكلة الشخص قد لا يأتي بثمار لأنّ مؤسسي الأديان الكبرى لهم تركيبة نفسية خاصة يصعب سبرها. بل حتى عظماء الرجال من عمالقة الفن أو التاريخ، وهم أكثر عدداً، يصعب أيضاً تفسير انبلاج شخصيتهم في نورها الساطع. فلماذا هوميروس بما هو عليه؟ وكيف نابليون بعبقريته التنظيمية والعسكرية؟ إنّ جوّ زمانهم لا يُفسّر تركيبة شخصيتهم؛ قد يفسر نجاحهم أو فشلهم ليس أكثر، وليس قوّة نفسيتهم أو اتجاههم. النجاح أو الفشل، أو محتوى الدعوة وتمظهرها في



الواقع الإنساني، هذا ما يمكن للمؤرِّخ التطرّق إليه لا بمعنى التفسير السببي وإنما بمعنى الإيضاح وترتيب المعلومات ووضع الأمور في إطارها. وهذا ما قام به مؤلّفو السِّيَر والتواريخ في زمان كان يحتاج إلى هذا النمط من المعرفة، ونحن أيضاً نحتاج إلى زيادة المعرفة حسب أطرنا الذهنية. ولذلك فدراستنا للواقع الاجتماعي والمؤسساتي، لمظاهر الثقافة والدين زمن الرسول والتي تمسّه عن قرب تهمّنا بصفة خاصة. على أنّ التاريخ مهما بلغت موضوعيته يبقى مرآة زمانه، والرجل المبدع الخلاق أيضاً إلى حدّ معيّن مرآة زمانه ولكنه يتجاوزه.

سنتناول هنا المؤسسات الاجتماعية وعلاقات القرابة والدين في هذه الرقعة من الأرض التي برز فيها محمد بالأساس، وهي أمور متداخلة بالضرورة. وإذا كانت تفسر الإطار الذي عمل فيه النبي، فهي لا تفسر ظهور شخصية محمد وتكوّن مهجته في قلب ضميره كما قُلنا وأكدنا على ذلك.

أنتروبولوجيا اجتماعية

إنّ النظام الاجتماعي العربي كما هو معروف يعتمد القبيلة والعشيرة، وهو نظام شهدته كلّ المجتمعات الإنسانية في أولى مراحلها على طول الزمان واتساع المكان، في الفترة اليونانية العتيقة كما في أستراليا القرن التاسع عشر. والعشيرة أو البطن تسبق القبيلة في الوجود، فهي الوحدة الأولية حيث علاقات الدم الفعلية قائمة في الواقع، وقد تكون القبيلة إنما مجموعة عشائر اتحدت بفعل التجاور أو المصلحة الاقتصادية أو بقصد الدفاع عن الذات. وهنا يكون الأب الأول على الأغلب وهمياً، لكنْ ما يهمّ هو الشعور بالانتماء إليه حيث إنّ قرابة الدم هي الحافز على التعايش، والقبيلة عند العرب إذّاك قائمة على المصالح الاقتصادية الرعوية وعلى الدفاع والحرب. ومن الممكن أنّ العشائر والقبائل في ماض سحيق نجهله كانت قائمة على العلاقة الطوطمية، كما



بيّن ذلك جيداً دوركايم بخصوص أستراليا، ويمكن تعميم ذلك على كثير من المجتمعات العشائرية، ومنها العربية في زمن غابر. لقد حصل نقاش بشأن الطوطمية العربية، بشأن وجودها أم لا وانتُقِد المفهوم الكلاسيكي عامة من طرف ليفي ـ ستروس. لكنّ بقاياها تبدو مشخصة في أسماء عدد كبير من أجداد القبائل: كلب وثور وثعلبة ودودان وأسد وحتى قريش... إلخ. التسميات بقيت والطوطمية اندثرت وما الأسماء إلاّ شواهد على أنّ هذه الطوطمية الغابرة إنما كانت رموزاً حيوانية على الأقرب، وحتى هذه الرموز ذابت.

بدون شك، كان العرب الأوائل بدائيين وعليهم تنطبق قوانين الأنتروبولوجيا، وتطوروا كلهم وبخاصة في الأطراف وحسب المناخ. لدينا شواهد من ٨٥٣ قبل الميلاد على وجود وحدات سياسية منظمة منهم في الشمال. الكل تطوّر حتى من هم في مناخ الصحراء والسباسب والجبال وسطَ الجزيرة وغربيّها، وحصل تسريع في التطوّر باتخاذ الجمل في الألفية الثانية قبل المسيح سواء كمطية للتحرك أم كأداة للحياة. كلّ هذا قديم جداً، إنما التطوّر بطيء لدى القبائل الصحراوية لشدّة وسائل المعاش. هنا العشيرة تبقى ضرورية للإنسان لحمايته، ووجود التضامن القوي بين أفرادها لا مفرّ منه لاتساع الفضاء وضنك العيش. والعالم العربي على مدى ألوف السنين بقي إذن مرتبطاً بهذه البنية الاجتماعية وبنمط الحياة الرعوي. وهو عالم مليء بالأخطار، عالم يسيطر عليه الحيوان وعناصر الطبيعة وعالم عنف عام لا يمكن أن يمدّنا به علم الآثار بمعلومات كافية إمّا لتقصيره في هذا المضمار وإمّا لانعدام وجود بقايا مادية ناطقة بكفاية.

بلاد العرب باستثناء بعض الحضارات في الشمال المتأتية من نزوح يمني، بلادٌ بقيت مشدودة إلى العالم **النيوليتي** في جوانب كثيرة وبالكاد حتى فترة النبي. وكانت ثقافتهم، ثقافة هؤلاء الذين سمّاهم العالم الخارجي **بعرب**، ويعني قبائل الرّحل كيفما كانت والخارجة عن حياة



الاستقرار والحضارة كما في وادي الرافدين أو مصر، أو سمّاهم فيما بعد بقبائل معدّ، تشبه ثقافة العبريين قبل غزو فلسطين. إنّ صعوبة المناخ استفزّت العرب القدامى إلى الهجرة إلى المواقع الثرية سواء وادي الرافدين أو سوريا من قديم الزمان. لكنْ يبدو أنهم صاروا محاصرين بدءاً من القرن الثالث قبل المسيح وحتى الأول بعد المسيح من الرومان ودول أخرى مجاورة، فاندثرت مملكة النّبط ثم مملكة الزباء ثم كندة، وتكوّنت ممالك تدعمها الإمبراطوريات في الشرق والشمال لصدّهم وحراستهم ومنع الهجرات. إذن، هناك محاولات قديمة من العرب لخلق كيانات سياسية وتجارية متجاوزة للقبيلة تتكرّر ثم تزول بمفعول التدخّل الخارجي. المهمّ أن نلاحظ أنّ في لحظة بدء الدعوة، قُضي على المملكتين العربيتين، مملكتي الحدود، الحيرة وغسّان[٦٣]، لكنْ ليس تماماً، مع أنّ هذه الإمارات برهنت على مقدرة كبيرة للتغلّب على القبائل واجتياحها[٦٤].

سياسياً، ظهرت الدعوة في جزيرة عربية فاقدة لأي كيان ومهمّشة تماماً، أو محتلّة مثل اليمن، أي في واقع فراغ كامل. اقتصادياً وأنتروبولوجياً، كان الجوع مواكباً للإنسان العربي في حياته. المجاعة مسلّطة على الأغلبية باستمرار. ففي الحجاز، تصوّر لنا مصادرنا العرب في العُمرة أو الحجّ يلتقطون شعر الحجيج بعد الحلق[٦٥] ليأكلوا قمله، وتدلّل أشعار على هذه الظاهرة. وفي مثالب العرب، روايات عن مآكل العرب التي تبدو غريبة للمتحضّر من مثل القنفذ واليربوع والجراد، وكانوا يأكلون الميتة ويشربون الدم وإنْ تحريم القرآن إلاّ شهادة على ذلك. وفي هذا المضمار، ليست القبائل الفقيرة و"الوضيعة" تعيش حياة الفاقة بل وأيضاً القبائل الحربية "الشريفة" الكبرى كتميم، كما بيَّن ذلك صالح أحمد العلي[٦٦]. وهم أناس يُكثرون من الصيد، وهذا أيضاً يشير إلى أنهم بقوا في جوانب من حياتهم يعيشون على النمط "**الباليوليتي**"، أي عهد ما قبل الزراعة والاستقرار وتربية الماشية، حيث الصيد وقطف الثمار



والتعايش مع الحيوانات المفترسة هو القاعدة. وإنْ هذه إلاّ بقايا لا زالت قائمة، لكنّها طفيفة. فالحضارة العربية كانت خليطاً من البدائية المترسّبة ومن التحضّر والانفتاح. وبما أنّ الأغلبية الساحقة من أبناء معدّ كانت تعيش على تربية الناقة والجمل، فإن الناقة تلعب دوراً كبيراً في لغتهم ومخيالهم وثقافتهم الأنتروبولوجية مثل ما كانت عليه الحال في شعوب بدائية أخرى درسها كلود ليفور حيث هنا البقر هو الذي يلعب نفس الدور(٦٧). ومن يتصفّح القواميس الكبرى للغة العرب كـ **لسان العرب** لابن منظور ويقرأ الشواهد الشعرية على الاشتقاق، يتبيّن له أنّ الجزء الأكبر من الكلمات مشتقّ من صفات الناقة وحركاتها، وأنّ حتى المفاهيم المجرّدة متأتية من هذه التحتية الحسية. وقد لعب القرآن دوراً كبيراً في تطويع اللغة للمفاهيم وإخراجها من تقوقعها في الحسّي.

إنّ المجاعة المستديمة كانت تُجبر العرب على الحفاظ على رأس مالهم الحيواني من حيث يأتيهم كلّ شيء في الحياة كما يشير إلى ذلك القرآن، وإلاّ آلت الأمور إلى الموت والاندثار. وهذا ما يفسر الأرقام المضخمة في أعداد رؤوس النوق التي كانت تمتلكها هذه القبيلة أو تلك: الآلاف المؤلفة عند هوازن بعد حنين والعشرات والمئات المرتبطة بالدية. وفعلاً الحيوان هنا هو المكسب الوحيد لدى القبائل البدوية، هو أسّ الحياة، هو المال بالمعنى القديم والمضبوط. فكلمة **مال** كانت تعني الأنعام قبل كلّ حساب كما كان عليه الحال في روما العتيقة جداً وفي الحضارات الهندو ـ أوروبية الأولى حيث "بكوس" Pecus الذي تطوّر إلى مفهوم المال كان يعني الأنعام والحيوان. أمّا القِرى فهو من شيم العرب، وموروث عن السّاميين الأوائل كواجب في المعاملات الاجتماعية قبل أن يصبح واجباً دينياً قبل الإسلام ومع الإسلام. والضيافة ركنٌ من أركان الثقافة، لأنّ ما ينتظر المرء دونها هو الموت جوعاً وعطشاً، فتبدو كأنها مما يدخل في صيانة الذات الإنسانية، كمؤسسة ثقافية تعبّر عن مفهوم "العطاء": وهو من أهمّ ما أفرزه



الفكر البشري ومرتبط بالتبادل. أنا أعطي لكي تعطيني، ومن له مال أكثر من غيره يُعطي بالضرورة ليبرّر ثروته وليهيمن على الآخرين بكرمه، ولأنّ المجتمع لا يستقيم من دون ذلك. وليست هذه المؤسسة اللاواعية والموروثة من سمات المجتمع البدائي فقط (انظر مرسيل موس)[٦٨]، بل من سمات كلّ المجتمعات التاريخية، فقد درسها عن كثب جورج دوبي بخصوص أوروبا القرون الوسطى، وبيَّن جيداً أنها كانت عَصَب الحركة الاقتصادية[٦٩].

المُطعمون[٧٠] من قريش هم سادة العشائر الذين كان من وظيفتهم أو من واجبهم أن يطعموا ويعطوا أبناء عشيرتهم، حتى كأنّ تجميع الثروة لا معنى له إلاّ أن تُوزَّع هذه الثروة. ويجري هذا على كل الملوك والغزاة والأرستقراطيات. فالنبي بعد غزواته، بعد خيبر بالخصوص، كان يوزّع ما اكتسبه، بل إنّ المحرِّك الأكبر للغزوات كان إطعام أتباعه من أهل المدينة. هنا نصل إلى مسألة الغزو عند عرب الجاهلية. من المعروف أن الغَزْوَ وهو السّطو بالقوة على الآخر لافتكاك أمواله، كان مؤسسة أي أمراً عادياً مقبولاً. قد يكون منظماً من طرف سادة عشيرة ما وبالتالي يضمّ عدداً مهمّاً من الفرسان، وقد يكون عملاً تلقائياً تقوم به بعض عناصر من العشيرة عن غير قرار مسبق من هذه العشيرة، أو من فعل أشخاص من أهل البأس والعربدة تعوّدوا على ذلك وأكثروا، فتخلعهم القبيلة. والغارة ليست دائماً ذات علاقة بالنُّدرة والحاجة والمجاعة، فقد دخلت في أعماق الضمير بل أضحت نوعاً من الرياضة المحبوبة. وهي لا تمسّ فقط الأموال/ الأنعام بل وأيضاً النساء. وظاهرة اختطاف النساء كانت موجودة في مجتمعات قديمة متعددة نصف بدائية أو فاقدة في الواقع المعيش لمؤسسة الدولة. بل إنّ الاختطاف من وسائل الزواج وضمن أشكاله، مرتبط بالعنف البشري (أسطورة اختطاف "السابين" من طرف الرومان) وبالحاجة الجنسية. وقد وصفه جيداً جورج دوبي مرّة أخرى بخصوص الفترة الأولى من العصر الوسيط. والغارة تُفسَّر أيضاً بوجود عناصر غير



قليلة في القبائل من الرجال المسلّحين ومن يملكون الخيل - من أبناء النجد على وجه الخصوص - وبصفة أقلّ في قبائل الحجاز، وليس كلّ العرب مسلَّحين بل فئة قليلة منهم لأنّ السلاح والخيل يتماشيان يداً بيد مع الإمكانات المالية. وهكذا من الممكن ألاّ تكون الغارة ناتجة عن الفاقة والجوع، بل عن رغبة في زيادة الثروة من طرف أهل الطموح والجشع والبأس، سواء من طرف الأرستقراطية أو على العكس من طرف صعاليك القبائل ومن يصيرون خليعين غير مُؤْتَمرين بقوانين الحرب. ذلك أنّ الغارات تُولِّد الحروب حيثما يحدث قتل أو بمجرّد إرادة ردّ الفعل والانتقام. وهنا تُطرح مسألة الثأر كمؤسسة من أهمّ مؤسسات العرب.

لقد درس لامانس مؤسسة الثأر دراسة معمّقة فأعطى شواهد عديدة على تغلغله في النفسية العربية والسلوك العربي وانتهى إلى أنه من أصل ديني، وأنه واجب ديني بالنسبة للفرد والجماعة[٧١]. وتتكاثر الشهادات في الشعر والموروث التاريخي والأدبي على الوتر وواجب الثأر وضغطه على الإنسان والمجموعة. فكرة لامانس صحيحة من أنّ واجب الثأر من أصل ديني، لكنّ هذا الأصل نُسي فدخل في العُرف والذهنيات والسلوك. ونحن نجد نفس الشيء في المجتمع اليوناني العتيق - ما قبل صولون وكليستان - كما حلّل ذلك لويس جيرني بعلمه الغزير. كلّ القانون أو ما غدا قانوناً هنا من أصل ديني، فالأعراف العتيقة والأخلاقيات تأسست على الديني، على ما هو حرام ومخيف، وممنوع لأنه مخيف، وليس على العقل الواعي[٧٢]. وهذا ينبسط على كل المجتمعات في حياتها الأولية، كالجَرمان وغيرهم، فهؤلاء أعرافهم في القصاص معروفة، وأيضاً العبريين القدامى... إلخ.

والثأر عند العرب لا يمسّ القاتل بالضرورة شخصياً، فقد يمسّ أيّ شخص من قرابته لأنّ العشيرة جسم واحد ولأنّ المهمّ هو أن تؤخذ نفسٌ بنفسٍ، ولعلّ هذه الفكرة أصل كلّ التشريعات في قتل القاتل. فلدى



العرب، المسؤولية الشخصية كانت موجودة، إنما يمكن تعويضها بالمسؤولية الجماعية، لكنّ الفصل بين قتل العمد وقتل الخطأ والحادث كان مفقوداً، وضعيفاً، وقد أدخله الإسلام بكامل الوضوح. ما نسمّيه "الشرف" كان ذا أصل ديني أيضاً كما كلّ شيء تقريباً، ولقد بقيت من ذلك بقايا في الوتر واضحة: فالموتور لا يلمس النساء ولا يغتسل ما لم ينجز ثأره، وقد يتماهى الثأر مع النّذر وقد تطول فترة ترقّب الفرصة. كما أنّ الموتور لا يهتمّ إنْ كان يقوم بثأره غدراً وغيلةً أم لا، على أنّ الغدر أمر مشين ومضاد للمروءة ولسلوك الكريم. ولنا في الأشعار القديمة من مثل ما أتى به البحتري في **حماسته** أوصاف دقيقة عن نفسية الموتور وذهنيته، وبصفة أعمّ في كلّ المدوّنة الشعرية العربية. ويجرّ الثأر في بعض الأحيان الحروب بين العشائر والقبائل كما تجرّ ذلك أيضاً الغارات. إنّ الحروب الداخلية العربية متأتية إمّا من إزاحة قبيلة لقبيلة بسبب المرعى وغلبتها عليه، وإمّا من ردّ فعل على الغارات أو بسبب الوِتر، إذا ما حصل غلوّ فيه وكثُر القتل. والقرآن ينبّه على هذا الغلوّ، كما أنّه شرّع التمييز بين قتل العمد وقتل الخطأ ولم يكن هذا التمييز موجوداً من قبل.

في هذا المجتمع، حيث يبدو العنف كأنه قائم بكثرة أو بسهولة، يتموضع الثأر كأداة تخويف وكنظام في حالةٍ من غياب العدالة والدولة القمعية. لكنّ مؤسسة الثأر لم يتمّ إبداعها بصفة إرادية وعقلانية لهدف النظام والبقاء، فلها جذور أقدم وأعرق كما قُلنا ودينية بالأساس في الأصل. إنّا نشتمّ من قراءة المصادر والأشعار وما يتعلّق بالحياة البدوية أنّ الفرد، خارج عشيرته، معرّض للتهلكة وأنّ الفتك شيء معتاد، على الأقلّ في العالم البدوي المحض. وخلع الشخص من حماية القبيلة، أي شطبه من الانتماء للمجموعة، يعني هدر دمه وتعريضه للقتل. فهذا العالم القاسي على الإنسان من جهة الطبيعة ومن جهة الإنسان ذاته والذي يبدو دموياً، ليس بدموي إلى الحدّ الذي تصفه لنا مصادرنا وكلّها إسلامية. فهناك شعور قويّ بقيمة الحياة الفردية ما دام هذا الفرد مُحاطاً بحماية



العشيرة أو القبيلة. ذلك لأنّ معنى القرابة الدموية قوي جداً ولأنه يوجد معنى لقيمة الحياة. فـ **أيام العرب** في آخر المطاف وكما بيّنه صاحب **الأغاني**، لم تكن تقصّ علينا المجازر، بل إنّ القتال يتوقف بمجرّد رفع شعار "البقيّة"، وهي عادةً ما تَؤُول إلى مقتل أفراد في المعارك، أو عشرات في نهاية الأمر وليس أكثر. ذلك لأنّ المدينة والدولة منذ بزوغهما في **سومر** هما اللتان أطلقتا العنان للعنف المنظّم الكبير في الحروب الدامية. ولم تدخل القبائل العربية البدوية في هذه المنظومة بعدُ: فالحربُ الحقيقية من صُنع الحضارة.

صحيح أنه وُجدت قبائل أكثر استعداداً للحرب لضخامة حجمها ـ وهي تجمعات قبلية في الحقيقة ـ من مثل هوازن وتميم وأسد وبكر وتغلب، تلك التي ينعتها الجاحظ في كتاب **البلدان** بالقبائل "الشريفة" ونقيضاتها القبائل "الوضيعة" وهي الضعيفة. وقد استعمل مَلِك الحيرة القبائل الكبرى في حروبه وأقحم عناصر منها في جيشه. من دون ريب، كانت القبائل الضعيفة تحاول الاندماج في القبائل الشريفة القوية عن طريق الحِلْف الذي قد يؤول بعد زمن إلى الذوبان أو الدخول تماماً فيها. إنّ ف. دونار، وهو أحد مؤرّخي الجاهلية والفتوحات الإسلامية، اعتمد على هذا النص وعلى مصادر أخرى ليقرّر وجود انفصام بين الأرستقراطية الحربية وبين الأرستقراطية الدينية، يعني قُريشاً بالأساس، وأنّ دخول العرب في التاريخ لم يحصل على أيدي الأولى وإنما على أيدي الثانية، أي قريش والإسلام. الفكرة طريفة ولعلّها مفيدة، لكنّ صاحبها لم يبح لنا بتعليلات مقنعة. فمبدئياً، صحيح أنّ القبائل "الحربية" ـ وهذا مفهوم مفخّم ـ ليست بقادرة على التوحيد ما دامت قبائل لم تكوِّن إحداها ملكاً قارّاً، والملك عند العرب كان على الدوام قائماً على إعانة وبإيعاز من الإمبراطوريات الخارجية، وفي اليمن على الاستقرار والزراعة والتجارة. أمّا قريش فقد كان لها وضع ديني خاص وهو الحرم وليس الحجّ، ولسنا نعلم هل كانت قادرة بعد زمان معيّن أن توحّد العرب في إطار الوثنية.



لكنْ صحيح أنّ محمداً منحدرٌ من الحرمِ، لكنه قَلَبَ الدين جملةً ولم يكن هذا متوقّعاً من أول وهلة.

لئن كانت القبيلة أو العشيرة بؤرة تَضَامُنٍ قوي بين أفرادها، فاجتماعياً وفعلياً لم توجد مساواة بين هؤلاء بل نرى تراتبية كبيرة وهيكلةً وبروزَ سلطة معنوية وواقعية في آن، هي سلطة الربّ أو السيّد. ونلاحظ كذلك وجود فئة الأشراف المتميزين عن الآخرين من أعضاء القبيلة وبصفة أخصّ عن **السفهاء**. إننا لا نصادف في أيّ مجتمع بشري مهما صغر حجمه ومهما كان بدائياً انعدام التراتبية وغياب السلطة ولو كانت معنوية ودينية. فالسلطة منبثقة عن حاجة ملحّة لترتيب الشأن الجماعي وضرورة اتخاذ قرار يُتّبَع في الأمور الحيوية، وهي مُنبثقة أيضاً عن سلطة الأب ومسؤوليته في حماية الأولاد. وما العشيرةُ إلاّ توسيع لمفهوم الأسرة، وداخل العشيرة هناك مفهوم السلالة الضيّقة أو ما سمّاه القرآن بـ «عَشِيرَتكَ الأَقْرَبين»، وهي واقع بيولوجي طبيعي تماماً، لكنْ مغلّفٌ بغلاف الثقافة والدين وهما اللذان يفرضان إجلال الآباء.

لكل قبيلة ولكل عشيرة إذن ربّ منحدر من أسرة أو عشيرة «فيها البيت والعدد». ماذا تعني هذه العبارة[٧٣]. أتعني أنّ لكلّ قبيلة بَيْتاً حاكماً تُتوارث فيه الربوبية بعدما أسسها جدٌّ أعلى ممتلك لقدرات و"كَرِيْزمَا"؟ لا شكّ في أنها آلت إلى هذا المعنى في القرن الأول الهجري والأرجح حتى من زمن النبي وقبله في الجاهلية الأخيرة. لكنْ قد يكون الأصل العتيق أنّ الأرباب المتعاقبين كان بحوزتهم البيت بمعنى صنم الإله "بيت الإيل"، وأنهم يجمعون بين السلطة الدنيوية وخدمة الدين. والصنم ـ البيت حيث يقطن الإله، وقد يكون على شكل حجر ما، ثم اتخذ شكلاً إنسانياً، هو رمز القبيلة، العنصر الميتافيزيقي المجمّع لشتاتها. فما يُوحِّد البشر كان على الدوام ولا يزال ما يرمزون إليه من كيان متعالٍ خارج عن المعطى الحسّي كيفما كان. والسيادة الإنسانية دائماً مقامة على رموز وتحتاج إليها. ويبدو أنّ القبيلة في الجاهلية الأولى



لا تخرج للحرب إلاّ ببيتها ـ إلهها، والربّ ـ السيّد يتحمّله معه في القبّة الحمراء. فهي كالمعبد المتجوّل، ثم تطوّرت القبّة فصارت رمز الربّ ـ السيّد ذاته، رمز القيادة. وقد اتخذ النبي لنفسه قبّة حمراء. وهكذا كان الربّ يجمع بين كلّ الوظائف في الأصل: كان هو الكاهن والحافظ للمقدّس، وكان هو الحَكَم، وقد بقيت هذه الوظيفة عند سادة قريش(٧٤) في أول الإسلام، وكان هو الرئيس أي بالضبط قائد الحملات الحربية وبالطبع صاحب القرار في حياة القبيلة والمُطْعم لمن جاع منهم. والربّ هو ما تسمّيه مصادرنا بالسيّد المؤسسي بعد أن قصر الإسلام هذه التسمية على الإله الأوحد، لكنْ بقيت بقايا في النصوص من مثل رب البيت، وفي الشعر المنسوب إلى حسّان بن ثابت حيث يصف فيه المطعم بن عدي(٧٥) بـ "رَبِّ المَشْعَرِيْن"، أو ما يذكره ابن إسحاق بخصوص أحد القرشيين بعد الفتح مقوّلاً إياه ما معناه: أفضّل أن يَرُبّني (بصيغة الفعل) محمد من أن يربّني أحد هوازن. والكلمة منبثّة في النصوص القديمة المتعلقة بمآثر الجاهلية وتطفو على السطح في مواقع عدة، لكنّ عبارة السّيد صارت هي الغالبة وأُوقفت عبارة الرئيس على السيّد في قيادة الحرب. لكنّها تماهت مع السيادة بعد الإسلام لأنّ قادة القبائل صاروا قادة حرب عبر الجهاد وفقدوا الأمر الدنيوي الذي استحوذ عليه الإسلام ومؤسسته الخليفية.

العبارة التي ذكرت آنفاً هي "البيت والعدد": العدد متعلّق بالقوة المادية وكثرة أهل قربى السيّد، وهم عماده وعصبيته في ممارسته للسلطة. فالعشيرة التي تتفوّق على العشائر الأخرى ضمن القبيلة تتفوّق بالعدد وكذلك السلالة داخل العشيرة فتفرز بيت السيادة بالضرورة.

وإذا أردنا التلخيص قُلنا إنّ عشيرةً ما تفرز البيت الحاكم في القبيلة أي السلالة، **الآل**، لأنها الأكثر عدداً، ومع طول الزمان تمتلك الشرف، وهو مفهوم مرتبط بالسيادة وبتتابع الأجيال عليها. وقد غلبت عبارة الشريف في الفترة الأموية، فترة عروبة الأمصار، بعد أن استخدمت من



طرف عمر الذي أسس "شرف العطاء" حسب الأولوية في الجهاد والفتوحات أي في نطاق قيم نضالية إسلامية. ورجع الأمويون إلى معنى أكثر عروبةً فنعتوا سادة القبائل المستقرّة بالأشراف وبَجّلوهُم حتى باتوا الواسطة بينهم وبين أبناء قبائلهم. ومن المهمّ أن نتساءل عن وضع قريش زمن النبي وقبله في هذا المضمار. القرآن وهو النصّ الأكثر صحة كما قلنا، يُثبت أمرين: أنّ قريشاً كانت تكوّن قبيلة وأنها تعدّ ضمنها عشائر، وأنّ العشيرة ذاتها تحوي سلالات يُسمّيها القرآن بالعشيرة القريبة. فالنبي قريشٌ قومُه أي قبيلته التي تمنحه هويته بالنسبة إلى العالم الخارجي: «يا رَبِّ، إنّ قَوْمِي جَعَلُوا هَذَا القُرْآنَ مَهْجوراً» يقول النصّ القرآني. والعشيرة القريبة هي سلالته ضمن العشيرة: «وأَنْذِرْ عَشِيرَتَك الأَقْرَبِينَ»[٧٦]. وَبخُصُوصِ الأنبياء القُدامى ترد في القرآن عبارة الرهط[٧٧]: «لَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ»، والكلمة تعني العشيرة صاحبة الثأر والقَوَد. بالنسبة إلى النبي، **قبيلته هي قريش**، **وعشيرته هي بنو عبد مناف**، **وسلالته**، أي العشيرة القريبة، **هي بنو هَاشِم**. لقد تصفّحنا المصادر عن كثب بخصوص هذه النقطة وقارنّا وأعملنا الفكر ووصلنا إلى القناعة بأن عبد مناف هي العشيرة المؤسّساتية. ولن نطيل الآن في هذا المقام لأنّا اتخذنا النبي كمثال ونموذج للتراكيب الاجتماعية. وقريش تهمّنا أكثر من غيرها في هذا الصدد ولنا عنها معلومات مكثفة.

قريش: دراسة القرابات

الشخص المؤسس هو قُصيّ بن كلاب لأنه هو الذي قام بعملية الاستقرار في البِطَاح حول الكعبة التي كانت مزاراً يحجّ إليها مرة في السنة أو قد جعلها قُصي كذلك. ولا بد أنّ المكان يحوي بئراً أو آباراً[٧٨]. ولم يكن قصيّ هو الجدّ الأعلى لكلّ العشائر التي وطّنها، فمخزوم لم تكن من سلالته ولا تيم ولا عديّ ولا غيرها ممن كبر حجمها في زمن الرسول، ولا ريب أنهم كانوا قلّة في الأصل. ويجب البحث عن الجدّ



الأول التاريخي لهذه السلالات التي انقسمت على نفسها وكبُرت حتى أضحت عشائر. ولا أرى أنّ قريش الظواهر، من قاطني الظهر، خارج البطائح، من قريش دموياً وفي أصلهم، بل هم عناصر أُلحقت في عهد قصيّ أو فيما بعد، وعلى الأرجح أُلحقت بجدّ أعلى وهمي. فنمط حياتهم ليس هو نمط حياة قريش إطلاقاً. فمثلاً يقومون بالغارات، وكانوا يعيبون تركها على قريش البطاح(٧٩). في واقع الأمر كانوا بدواً وبقوا على بداوتهم، ولم يلعبوا أيّ دور تقريباً في الإسلام، وحتى أبو عبيدة بن الجراح فإنه من رهطٍ أُلحق بقريش البطاح.

بصفة عامة، الذي نلاحظه هو أنّ أبناء العشائر الضعيفة زمن الدعوة يرجعون إلى جدّ أعلى بعيد حيث يلتقون فيه مع العشائر الشريفة. الشرف في قريش في الفترة النبوية مشكلة معقّدة لأنّا لا نرى وجود بيت شرف بالمعنى البدوي على كامل القبيلة، أي بيت سيادة تُتوارث. المفترض أنّ قصيّاً الذي ينسب إليه إبداع مؤسسات(٨٠) قريش من رفادة وسقاية ودار ندوة وسدانة.. إلخ، هو الذي يكون أبَ بيت قريش، وقد حصل نزاع بين أبنائه وتوزيعٌ للمؤسسات جديد(٨١). المعقول أنّ عشيرة عبد مناف وسلالة عبد شمس من بعده هي بيت قريش لكثرة عددها. ففي حرب الفجار نشهد أنّ حَرْبَ بن أميّة هو الذي كان يقود القبيلة بجملتها. يقول ابن حبيب(٨٢) إنه بعد حرب بن أميّة، رجل من طبقة عبد اللّه أبي محمد، حصل تفرّق السيادة فآلت إلى العشائر. على أنّ حرباً لم تكن له سيادة ممأسسة مستقرة، بل قيادة الحرب في الفجار(٨٣) لزمن معيّن. إنما هذه الرئاسة الوقتية تدلل على هيبة الشخص وهيبة سلالته، وإذن فُقد فعلاً معنى البيت لكلّ قريش زمن النبي. فالقرائن على أنّ ما تبقّى منه في الضمائر تشير إلى سلالة عبد شمس وبني أميّة لأنهم جمعوا بين الشرف الحاضر المتأتي من التجارة والشرف التليد المتأتي من انحدارهم من قصيّ وبصفتهم ممثلين لبني عبد مناف وأكثرهم عدداً. وقد استرجع أبو سفيان رئاسة أبيه بعد بدر وبعد موت ذوي الأسنان من قريش، وليس من



الصدفة أنّ أول بيت حاكم في الإسلام كان من بني أميّة. فقد كانت العرب تعترف بهم كبيت قريش في الجاهلية فغدوا كذلك في الإسلام، وقام المروانيون بدعاية كبيرة على أنهم هم وحدهم بيت النبي، صاحب التاريخية الجديدة والأهم، وأُولُو قرابته، معتّمين على وجود بني هاشم جملةً حتى بروز بني العباس. وفيما يتعلّق بحرب بن أميّة، فإن المصادر تكثر من ذكر أشخاص من هذا الجيل كان لهم صيت وتأثير في قريش كبير وليسوا من سلالة قصيّ: فمن مخزوم المغيرة وابنه هشام، ومن تيم عبد اللّه بن جدعان.

وعندما قامت الدعوة لم تكن توجد سيادة ولو شرفية لكلّ قريش بل سادة لكلّ عشيرة على حدة. وإنما يُبَجَّلون إمّا حسب معايير قديمة كالسّن، وإمّا حسب معايير جديدة كالثروة في التجارة: مثلاً الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل وأبو أُحيحة سعيد بن العاص. على أنّ القرآن يتحدّث عن **الملأ**، وبالتالي يمكن أن نستنتج وجود قيادة جماعية من سادة العشائر[٨٤]. وهذا أمر خاص تماماً بقريش لا بد من الرجوع إليه لتحليله، لمركزية قريش في انبثاق وتطوّر الدعوة النبوية في مكة، مثلما أن مؤسسات أخرى كـ **الحرم** و**الحُمس** وظاهرة التجارة تستوجب إلقاء كلّ الأضواء عليها. وقد قام مؤرّخون بهذا التحليل، منهم القدامى ومنهم المتأخّرون، وضروري إيضاح آرائهم أو مراجعتها إنْ لزم ذلك.

علاقات القرابة

يقول روبرتسون سميث، وقد درس هذه العلاقات عن كثب[٨٥]:

إنّ العرب كانوا لا يتصوّرون العلاقة الاجتماعية إلاّ عبر رباط القرابة. فما هو اجتماعي مبني على ما هو قرابي وما هو اجتماعي هو سياسي أيضاً، إذ باستثناء ممالك الأطراف تحت التأثير الأجنبي فالدولة غائبة، لكنْ ليس المفهوم السياسي الذي تتقمّصه القبيلة وإلى حدّ أقل العشيرة. فالقرابة أُسّ



الاجتماعي، والاجتماعي يتماهى مع السياسي من وجهة التنفّذ والطاعة والدفاع والحرب.

إنّ العرب كانوا يتصوّرون أنهم حتى في القبيلة الواسعة ينتمون إلى جدٍّ واحد، وهذا في الحقيقة وَهْم. والوهم يقلّ في مستوى العشيرة ويصحّ الانتماء الدموي في مستوى السلالة، خصوصاً إذا اقترب الجد الأعلى زمنياً. وقريش مثال ناصع على هذا الأمر، فالقبيلة لم تكن واسعة مثل كبرى القبائل البدوية، لكنْ مع هذا فالجدّ الأعلى، وهو فِهْر، وهميٌّ على الأرجح، ومتى نزلنا في السلالة تصح النسبة أكثر تاريخياً وواقعياً. فالعشائر الكبرى والمتنفّذة لا يرتفع نسبها إلى أب بعيد جداً، مثال ذلك مخزوم وزهرة والعشائر المنحدرة من قصيّ، أعني عبد الدّار وعبد العزّى وعبد بن قصيّ وعبد مناف. أمّا العشائر الضعيفة فيرتفع جدّها الذي تسمّت به إلى بعيد كما قلنا. إنّ مشكلة التسمية والانتساب لها علاقة بالانقسامية التي تطرأ بالضرورة. فيوماً ما يستقل الأبناء والأحفاد عن أبناء عمومتهم الأبعدين أو الذين صاروا كذلك بفعل الزمن فيوقفون هَوِيَّتَهُمْ على جدّ معيّن. وتأتي لحظة الانفصال في فترة نمو وهيكلة، كما أنّ الجدّ الذي يمنح اسمه للعشيرة يكون قد لعب دوراً اجتماعياً ويكون بمثابة المحطة اللامعة والجامعة، أو يكون أبناؤه هم الذين أكدوا دورهم داخل الجماعة وأسقطوا مجدهم الجديد على أب معيّن في طبقة معيّنة. ونحن نلاحظ أن عشائر قريش القائدة كانت تنتمي إلى جدّ إمّا من طبقة قصيّ أو من طبقة عبد مناف أو حتى بعده إذا ما تضخّمت في هذه الفترة وحازت استقلالها وهويّتها. فالعدد دائماً يلعب دوره في تشكيل جماعات القرابة الذكورية أي العَصَبة. وهذا ما يفسّر أنّ العشائر الضعيفة ترفع نسبها إلى جدٍّ أبعد، بدونه لا تكون إلاّ قلّة قليلة، ومع هذا فهي ضعيفة لأنّ عددها أقلّ. فالعشائر تنقسم باستمرار إلى سلالات والسلالات يوماً ما تصبح عشائر. إنما الإسلام أوقف الانقسام في لحظة مجيئه. فالمخزومي عندئذ يبقى مخزومياً وكذلك الزهري



والتيمي وكلّ ما وجده الإسلام في فترتي الدعوة والنجاح. إنّ هذا الأمر ينسحب أيضاً على القبائل والعشائر البدوية بسبب الفتوحات والاستقرار في الأمصار، حيث اعتمد ديوان عمر على الخارطة الجِنيالوجية الموجودة في زمانه. وبعد قرن ونصف أو قرنين، زمنَ الرشيد مثلاً، صارت كبرى السلالات القرشية تنسب إلى الشخصية الكبيرة منهم في الإسلام، فيقال اللَّهَبِي نسبة إلى أبي لَهَب والعباسي نسبة إلى العبّاس، والعُمَري نسبةً إلى عُمَرَ، والزُّبيري نسبة إلى الزبير، والهاشمي وهي أعمّ تناقضاً مع الأموي والطالبي أو العلوي(٨٦). وقد طال هذا التغيير العشائر البدوية إذْ غدت تنسب سلالة المهلّب من الأزد إليه فيدعون المهالبة. الإسلام أبقى على القبيلة والعشيرة في الجزيرة العربية وفي الأمصار ولم يَفْسَخْها، إنما كان الإسلام العامل الموحّد الفعال الذي يعلو عليها ويدمجها أو يحذفها في التعبئة العسكرية وتوزيع العطاء. لكنْ في مستوى العلاقات الإنسانية وبخصوص الدِّية أو الانفعالات العصبية ما زالت هذه الأُطُر قائمة الذات في العهد الأموي وفي العهد العباسي الأول. أمّا في الجاهلية فهي كما قلنا أساسية وعليها يرتكز النظام الاجتماعي، فهي التي تمسك بالفرد وتمنحه الوجود وتحافظ على هذا الوجود. وهي بالتالي حيوية وضرورية إلى أعلى درجة. وإذا كانت القبيلة وأكثر منها العشيرة مؤسساتية لقيامهما بأدوار اجتماعية مدققة ومعروفة، فالسلالة lignage وهي تركيبة انتقالية نحو العشيرة أقرب إلى الإنسان لكونها مقامة رأساً مع ما هو بِيُولُوجي، مع الغرائز القوية، وكذلك العشائر في قريش لصغر حجمها، فهي وحدات أساسية.

كلّ المجتمعات الإنسانية مُقامة على البيولوجي لكونه غرائزي ثابت، إلاّ أنه كان أكثر تعقّداً في المجتمعات البدائية أو العتيقة. كلّ ما هو أبوّة وزواج وبنوّة وأخوّة وقرابة بالعصبة (أبناء العمّ) وقرابة بالرّحم (من جهة الأم) أي عمومة وخُؤولة، وكل تمييز بين الذكورة والأنوثة ليس فقط أساسياً في حدّ ذاته بل يجرّ وراءه علاقات أخرى تتخذ مثاله أي مثال القرابة



الدموية من مثل الولاء والتبنّي والحلف والجوار وهي ليست بيولوجية، إنما لا يمكن لها أن توجد إلاّ داخل هذا الإطار. وبالتالي، فإن دراسة القرابة هي في أساس علم الأنتروبولوجيا لأنها تعبير عن بنية الفكر الإنساني وتصوّره لصميم العلاقة الإنسانية. وهكذا فشبكة علاقات القرابة هي في الأساس ـ وليس في التفاصيل ـ نفسها في كل المجتمعات البدائية ولها دائماً علاقة بالأبوة والأمومة والزواج وقرابات الدّم القريبة كالأخوة من الأب ومن الأم. وما المجتمعاتُ البدائية المدروسة في العصر الحديث إلا تعبير عن عالمية الذهن الإنساني فضائياً وزمنياً وعن وحدته في تركيبته العميقة، التي يعلو فيها على الحيوان ويؤكد فيها مسار تكوين بشريته.

إنّ التحوّل من الطبيعة إلى الثقافة، وعليه يُبنى المجتمع، يظهر بأجلى صورة في أعراف الزواج وبصفة خاصة في الموانع أو المحارم. ففي ذلك يحصل تجاوز البيولوجي وإقرار بضرورة التبادل بين الجماعات، وهو شيء عام يَعُمّ البشرية جمعاء. قد تتمايز قواعد الموانع من ثقافة إلى أخرى، لكنّ فكرة المحارم موجودة(٨٧) في كلّ مكان من أقصى الدنيا إلى أقصى الدنيا. والمقصود بالمحارم منع التزوّج من عدد معيّن من الأقارب وبصفة أخْرى منع العلاقة الجنسية. وقد أكثر الأنتروبولوجيون من الكلام عن أصل وسبب فكرة التحريم، فهل هي مثلاً منجرّة عن التساكن منذ الصغر أو عن منع العلاقة البيولوجية(٨٨) من أن تكوِّن وحدة دم واسعة منكفئة على ذاتها وعدوانية إزاء الآخر أو عن ضرورة التبادل. فتبادل النساء لا يبعد كثيراً عن تبادل البضائع أو أي شيء آخر. على كلّ، ما وُجد في هذا المضمار في الجاهلية العربية موجود أيضاً في أستراليا أو أميركا الهنود الحمر في القرن التاسع عشر ونشهده كذلك في كلّ الحضارات القديمة وحتى اليوم في أي مجتمع، فلا استثناء في هذا المجال. وإذا كانت المسألة تخضع لقواعد قابلة للتحليل، فلأنها إفرازات من اللاوعي مَثَلها كمثل تركيبة اللغات أو الطقوس الدينية.

إنّ المستشرقين الذين انكبوا على هذه المسألة وهي أساسية في



العلم الأنتروبولوجي وأكثر خطراً من غيرها، وأخص بالذكر لامانس وفلهاوزن[٨٩] وروبرتسون سميث وغولدتزيهر[٩٠]، يحددون المجتمع العربي القديم بأنه مجتمع "أندوغامي" مع بعض الاستثناءات، ويَعْنون بذلك أنّ الزواج يحصل داخل المجموعة الواحدة. وهذا غلط فادح، لأنهم يقصدون بذلك داخل القبيلة، والقبيلة ليست الوحدة الدموية حقاً، فهي كذلك من وجهة رمزية فقط. الوحدات التي تُبْنَى عليها أعراف الزواج والمحارم هي بالتوالي: الأسرة النووية المتركّبة من الأب والأم والأبناء والبنات وتتسع إلى الأقرباء من عمّ وعمة وخال وخالة. هذه الوحدة بيولوجية، وما يعلو عليها هي السلالة التي تُرفع إلى جدّ أعلى كما ذكرنا غير بعيد من مثل بني هاشم أو بني عبد المطلب أو بني أمية بخصوص قريش التي نعرفها جيداً من خلال كتب الأنساب. وفوق السلالة تأتي العشيرة، وهي وحدة حيّة وواقعية تختلف تماماً عن القبيلة. ونظراً إلى هذا، فقوانين المناكح والمحارم مرتبطة بهذه الوحدات القائمة على القرابة الدموية فعلاً وليس على القبيلة، وعليها تنطبق القاعدة الأنتروبولوجية العامة وهي واقع "الإيكزوغامي" أي التزوّج من خارج الوحدة المرتبطة بصفة عضوية بالمحارم، يعني الأسرة والسلالة والعشيرة. وإذ وجدت هذه الموانع فلكي يتزوج الفرد من الخارج إجبارياً، لكنها قد تضيق أو تتسع. أمّا النكاح خارج القبيلة فالأقرب أنه وجد في فترة قديمة لدى الأجداد الأوائل. إنما هنا وهناك نعثر دائماً على استثناءات حسبما أتت به كتب الأنساب[٩١]. وبخصوص قريش، فإنّا نعثر على عدد كبير من الزيجات خارج القبيلة ومن قبيلة أخرى، من مثل كنانة وخزاعة وعامر بن صعصعة وخثعم... إلخ. وفي هذه الحالات الزواج من الخارج ("**الإيكزوغامي**") حتى بمعنى المستشرقين وخلافاً لقولهم واضح تماماً، أعني من خارج قريش. وفي الواقع، لا نعرف هل كان استثناءً بل قد يكون العكس هو الصحيح، وهنا ما ينقصنا هو الإحصائيات اعتماداً على المصادر وليس فقط على كتب الأنساب بل



حتى السيرة مثلاً. ومن الأقرب أن زيجات القرشيين داخل أو خارج القبيلة لم تكن تخضع لقانون المحارم بل إلى عوامل اقتصادية. فقبائل الجوار تعطي بناتها للقرشيين بسبب ثروتهم وشرفهم ضمن عرب الحجاز. وهكذا قد يصحّ ما قاله الاستشراق من لامانس إلى فلهاوزن بخصوص قبائل البدو ولا يصحّ بالنسبة إلى قريش. وهكذا يتبين أنّ المحارم وقوانين الزواج لا تنطبق إلاّ على العشيرة والسلالة (الآل) والأسرة. ومرة أخرى لا يمكن فهم الأمور إلا بعد دراسة إحصائية وكمية لم يقم بها لا المستشرقون القدامى ولا، بصفة أخرى، العرب المعاصرون.

وهكذا يمكن أن نقرّر بأنّ المجتمع القرشي في الجاهلية كغيره مجتمع مقام على **الزواج الخارجي** ومقام على محارم بالتالي. والمفترض أنّ قاعدة مثل هذه لا تعرف استثناء، فهي تزن على الفرد والجماعة بكلّ ثِقَلِهَا، وبقدر ما تقرب القرابة تقوى الموانع فلا تجتاز أبداً: مثلاً يستحيل على الإنسان العربي نكاح أمّه أو أخته أو ابنته. ونقصد بالزواج الخارجي إمّا الزواج من خارج القبيلة وهو موجود بكثرة، أو الزواج من خارج العشيرة وهو أكثر تواتراً، أو من خارج السلالة وهو القاعدة التي لا استثناء فيها.

ونحن نعرف بصفة خاصة ما كان يجري في قريش بسبب الأضواء التي ألقتها عليها الأنساب، وأيضاً بسبب التفاصيل الدقيقة حول الأمهات. فعندما يرد ذِكر شخص ما من ذكر أو أنثى، ينسب إلى أبيه أو (أبيها) وتسمى دائماً الأم وهي بنت فلان لكنْ يذكر دائماً اسم أمها، يعني أم الأم وأكثر من ذلك في بعض الأحيان. وليس هذا فقط دليلاً على أهمية الأمومة لدى العرب في العهد الجاهلي، لكنْ ما يهمّنا هنا أنّ هذه التفاصيل تساعدنا على فهم أعراف المحارم وقواعد الزواج. القاعدة العامة من دون استثناء في المحارم تطال قبل كلّ حساب القرابة القريبة وهذا مترقّب، لكنْ أيضاً وبالخصوص السلالة **وما هو أساسي العشيرة كما**



أكدنا ذلك. ماذا يعني هذا زمن النبي؟ يعني أنّ الهاشمي لا ينكح هاشمية (سلالة) والأموي لا ينكح أموية (سلالة)، بل ما هو أوسع من ذلك، فلا ينكح عدوي عدوية ولا مخزومي مخزومية ولا منافي منافية. . . إلخ (العشيرة هنا). الأمثلة تتعدد وكذلك الشواهد، لكنْ نلاحظ أنّ الموانع في مستوى العشيرة تقوى كلما ارتفعنا في ماضي الأجيال وتضعف كلما نزلنا. على كلّ أم محمد من زُهرة، من عشيرة أخرى، وزوجته من أسد بن عبد العزّى وهي أيضاً عشيرة قائمة آنذاك. يقال إنّ عبد المطلب تزوّج كذلك من زهرية وإنّ له زوجة أخرى من مخزوم، وأم عمر كذلك من مخزوم وليست من عدي. والأمثلة تتكرر وتتعدد، فلم يبق إلاّ تفسير الاستثناءات. فأبو سفيان تزوج من هند وهي ابنة عتبة بن ربيعة من عبد شمس، لكنه نكاح ثانٍ بعد فسخ عقدة أخرى، وبالخصوص لم يكن عتبة من سلالة أمية بل من الجدّ المشترك القديم عبد شمس. ومعنى ذلك أنّ السلالات تشعبت لكثرة العدد منذ تلك الفترة وازدادت تشعباً في الإسلام فتميزت نسبة الأموي عن نسبة العبد شمسي، وتميّز الأعياص عن غيرهم. فَبِزَوَاجه اخترق أبو سفيان السلالة القديمة وأرسى تكوين وحدة أخرى برزت في الواقع منذ عهد أبيه حرب.

لكن العشيرة ما زالت قائمة مع الانتساب إلى عبد شمس في الواقع الحياتي وإلى عبد مناف فيما يتعلق بالثأر والوتر والدية لضخامة الأمر مادياً ومعنوياً أي لضرورة اتساع الوحدة المضطلعة بذلك وصعوبة تجاوز عُرف زكّته الأجيال. وبعد جيل ومع الإسلام، سيضطلع معاوية ابنه بالثأر لعثمان ضد ابن عمّه الهاشمي والمنافي أيضاً. هل كان يعني زواج أبي سفيان تجاوزاً لمحرم العشيرة أم استثناء أم لأن بني أمية بصدد التكوّن ليس فقط كسلالة وإنما كعشيرة؟ هذا تساؤل مطروح مع أنّ الاستثناء غير مقبول في بنى قرابة مستقرة. إنّما إذا اتّسعت العشيرة، يصعب تطبيق المحرم داخلها. أمّا ما ذكرته كتب الأنساب عن زيجات قديمة في العشيرة، فهذا يُردُّ إمّا لضعف العشيرة وإمّا، وهو الأرجح، لجهل



المصادر بالأنساب القديمة للوحدات الهامشية، فهي تملأ الفراغ عشوائياً.

إنّ الزواج من بنت العمّ إنما أشاعته الفترة الإسلامية، فراج شيئاً فشيئاً مع الزمان حتى صار يُنعت بالزواج "العربي" من طرف الأنتروبولوجيين الآن، بينما كان من المحارم في الجاهلية في قريش، ونفس الشيء فيما يتعلق ببنات الأخوال والخالات والعمات. الإسلام هو الذي محا هذا العرف القديم، بينما حافظت عليه الكنيسة. يقول القرآن بعد أن ذكر المحارم وقد وسّع أحياناً وحصر في أحيان أخرى قائمتها ودققها وضبطها: «إنَّا أَحْلَلْنَا لك أَزْوَاجَكَ اللاَّتي أتيت أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ اللاَّتي هَاجَرْنَ مَعَكَ». ويزيد النص المقدس في نفس الآية: «قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ في أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» (**الأحزاب**، الآية ٥٠). ولا أرى أنّ هذا التحليل خاص بالنبي، فما خُصّ به هو المقطع المتضمّن للنساء اللاتي وهبن أنفسهن للنبي (يعني بزواج من دون مهر)، وما قيّد به نكاح بنات العمّ وغيرهن هو فقط الهجرة إلى الله ورسوله تبعاً لظروف نشأة الدين. وعلى كلٍّ، آية المحارم (**النساء**، الآية ٢٣) تضبط كلّ شيء بتمام الدقة ولا تُقحم في القائمة بنات العمّ وغيرهن، لأن التحليل قد حصل فعلاً ولم تعد محارم. لكنها كانت كذلك من قبل، وهذا بيت القصيد، ولا استثناء في عُرفٍ مثل هذا. فآية التحريم تحصر المحارم في القرابة القريبة، فهي تحدّ من توسيعها القديم الذي كان يطال بنات العمّ والخال والعمات والخالات وحتى المنحدرات من السلالة ومن العشيرة كما ذكرنا، بصفة ضمنية وبصفة أخرى. ويعني هذا أنها تعطي حرية أكبر للفرد وتتجاوز الموانع القديمة اللاواعية التي أفرزها العقل الجماعي والمنطق الداخلي للقرابات وتخضعها لعقلانية إرادية، وهو تخفيف كبير في منحى الإسلام عامة وقد حرّر أيضاً كثيراً من الموانع الخاصة بالمأكل بالمقارنة مثلاً مع بني إسرائيل.



إنّ تحليل بنات الأعمام والعمات وغير ذلك يفسّر قصة زينب الواردة في القرآن[٩٢] والتي لم تحسن فهمها مصادرنا، حيث جُعلت المسألة مسألة عشق طارئ جديد في غلاف خرافة سوقية[٩٣] تقبَّلها عديد المستشرقين حتى من أمثال مونتغمري وات. والحال أنّ الرسول كان يعرف زينب من قديم لأنها ابنة عمته ومن المؤمنات القليلات وهو الذي زوّجها من متبنّاه زيد بن حارثة. فلماذا لم يتزوجها هو إذا كان "أعجبه حسنها" وقد كان حساساً للحُسن بشهادة القرآن؟[٩٤] لم يتزوجها لأنها كانت محرماً بصفتها ابنة عمته مباشرة، وقد رفع القرآن الآن هذا المانع بالنسبة له ولكل المؤمنين. كما أنّ هذه الواقعة أيضاً لها سبب مهمّ غاية الأهمية وهو رفع أية أبوّة عن النبي لأي رجل من رجال المؤمنين، لأنّ محمداً خاتم النبيين والنبوة لا تورث، وبصفة ثانوية فسخ عقد التبني الذي كان رائجاً في الجاهلية. ويدخل هذا في الإصلاح التشريعي عامة وفي التركيز الجديد على صفاء النسب. وفي نفس السورة ـ **الأحْزَابُ** ـ نسخ القرآن جهاراً ما تجرّه المؤاخاة من لزوم الميراث، فأرجع الإرث للنسب المحض إذ يقول: «وأُولُوا الأَرْحَام بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْض فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ المُؤْمِنِينَ وَالمُهَاجِرِينَ إلاّ أنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الكِتَابِ مَسْطُوراً» (**الأحزاب**، الآية ٦).

ما معنى كلّ هذا؟ معناه أنّ ثقافة الجاهلية كانت تكثر من الموانع في الأنكحة من جهة، وتلحّ على تفوّق السلالة والعشيرة على الفرد وعلى تفوّق المبدأ الذكوري ـ العَصَبة ـ في الميراث كما سنرى ذلك، ومن جهة أخرى تُعوِّض عن هذه الضغوطات الدموية بمؤسسات اختيارية إرادية من مثل الحلف والولاء والتبنّي. كما أنّ الجاهليين كانوا يعوّضون عن صرامة قانون الأنكحة بإبداع أشكال أخرى من العلاقة الجنسية المُمَاسسة نِسْبِياً والتي يذكرها الفقهاء من بعدُ بتسميات متعددة وقد ألغاها الإسلام من دون أن يأتي عليها القرآن مباشرة إلاّ بخصوص المخادنة: «مُتَّخِذاتِ أَخْدَانٍ» (**النساء**، الآية ٢٥).



ويتكلم الموروث الإسلامي عن هذه الأشكال من الزيجات، من مثل الاستبضاع والشّغار والمساهاة والبدل والمُتعة والضَّيْزن والرّهط والضِّماد[٩٥] والسِّر، ويُدخل الفقهاء البغاءَ في تصنيفاتهم (صواحب الرّأْيات). من دون ريب، هذه المؤسسات لها طابع القدم، فهي عتيقة، ولعلّها كانت أو ما زالت رائجة عند البدو خصوصاً، لأنهم أقلّ تطوّراً من قريش، وكذلك وبدرجة أقلّ شأناً عند أهل المدينة. في آخر المطاف، هذه الأنماط من العلاقات الجنسية التي تبدو مقننة أو معترفاً بها، إنما تعبّر عن حرية المرأة في جسدها، عن حاجات الرجل، عن أهمية النسب مع هذا، وفي بعض الأحيان عن تجاوز الزوج لمشكلة امتلاك الزوجة وما يتبع ذلك من الغيرة.

ففي المخادنة تتّخذ المرأة خليلاً خارج زوجها، وفي الضّماد أكثر من واحد، وفي الاستبضاع يرخّص لها الزوج أن يُولِدَها شخصٌ آخر ليكون للولد حسن أو صحة جيدة، وفي البدل يحصل تبادل الزوجات للذة والاستمتاع. وهكذا نرى من جهة حريةَ المرأة تؤكد ذاتها، لكنْ من جهة ثانية استعمال جسمها كأداة لذّة وكبضاعة وانتفاء عامل الغيرة والعار. هل هذا من بقايا الطبيعة، من بقايا العهد النيوليتي العتيق أو بسبب قلّة النساء في حال أنّ الموانع الكبرى التي ذكرنا هي من قِبل حالة الثقافة. ليس من شك في أنّ كلّ هذا جواب الطبيعة على الثقافة المشدّدة، لدى البدو ولدى الوضيعين من الناس، لأنّ الثقافة تنبسط على القبائل الشريفة وعلى الأشراف ضمنها بالأساس. وهذه الجدلية بين الطبيعة والثقافة تطال كلّ المجتمعات وكلّ البشر إلى اليوم مع دخول العنصر الاجتماعي، ومع وجود الحاجة الجنسية المستديمة لدى العناصر غير الكُفئة أو التي لا تمتلك مالاً للتزوج، والمهر في الأصل شراء للمرأة.

وأخيراً لا بد أن وجد خلل في التوازن بين عدد الذكور والإناث بسبب الوأد المذكور في القرآن والذي يعتبر الجاحظ أنّ قريشاً أعرضت عنه، لكنه كان موجوداً لدى باقي العرب والبدو بالخصوص. والقرآن



يُصَوِّرُ لنا الأب العربي عندما يُبشَّر بأنثى[٩٦]، فيظل «وَجْهُهُ مِسْودّاً وَهُوَ كَظِيم» ويفكر أيدسّها في التراب أم يُبقي عليها ويدين القرآن هذا الأمر. ونرى نحن بالطبع هذا الأمر خطيراً وإجرامياً، وهو أيضاً خطر على التوازن الاجتماعي ولاعقلاني تماماً. إذ كيف إشباع الشهوة الغريزية، وكيف التناسل إذن؟ بالغارة والسّبي والاختطاف بلا شك، وبهذا التحرر في العلاقة الجنسية كما نرى الآن والمقام على ضرورة إشباع الرغبة وكذلك على ندرة المرأة وصعوبة الزواج العادي. المرأة نادرة الوجود نسبياً، من هنا تسيُّبها واتجاهها نحو الجنس. فهي تحبّ الرجل الجميل وتقول ذلك بصراحة فيما وصلنا من تقليد، وهي تأخذ المبادرة في كثير من الأحيان، وفي بعض المجتمعات كمجتمع المدينة، تبقى عند أبويها ولا تنتقل إلى مسكن الزوج وتُبقي على أولادها معها. وهذه المؤسسة موجودة في مجتمعات بدائية أخرى تحت تسمية "الزوج الزائر" لدى الأنتروبولوجيين. فأبو بكر كان يقطن بالسُّنُح في أطراف المدينة عند زوجته الأنصارية[٩٧]؛ ويُذكر لنا أنّ عبد المطلب في صغره كان عند أمّه الخزرجية في يثرب إلى أن حمله عمه إلى مكة[٩٨]. وهذه خرافة اختلقها الأنصار، لكن دلالتها تكمن في أنّ الطفل يبقى مع أمّه. وقد رأى بعض الباحثين أنّ هذه الشواهد وغيرها تعني الإبقاء على بعض بُنَى أُمومة قديمة، وشكك في ذلك آخرون. ورجوعاً إلى الموانع في الزواج، فمن الملحوظ أنّ أبا بكر وعمر وحدهما تزوجا من الأنصار بعد الهجرة، وأنّ الرسول لم يفعل ذلك أبداً، فلم ينكح إلا قرشيات أو نساء أتى بهنّ السبي، بل هو تزوج أمّ حبيبة وهي أمويّة من بني عبد مناف، إذن من عشيرته وقد محا ذلك الإسلام فيما محا من المحارم.

هل يعني زواجه من قرشيات أنّ الزواج داخل القبيلة كان إجبارياً؟ لا أعتقد ذلك للأسباب التي ذكرتُ آنفاً، ولأنّ عدداً كبيراً من القرشيين تزوجوا من خارج قريش، من خزاعة وكنانة وبني عامر بن صعصعة، والعدد يكبر متى ارتفعنا في الأجيال. وكذلك الأمر بالنسبة للقرشيات إذا



صحّ ما يُذكر عن **الحُمس** وكونه يضمّ عشائر ولدتهنّ قرشيات. على أنّ الحاصل فعلاً في زمن النبي، أن الأغلبية الساحقة كانت تتزوج من قريش لأنّ قريشاً كانت قبل جيلين أو ثلاثة مجرد عشيرة، ولأنها أضحت قبيلة متساكنة في مكان صغير مُعيّن يعرف فيه الناس بعضهم بعضاً، ولأنّ العشائر مضطرة إلى التزاوج والتبادل والتعايش وقد تباعدت عن بعضها بعضاً فيما يخصّ علاقات الدم حيث مثلاً لا يلتقي محمد وخديجة إلاّ في جدٍّ أعلى قديم هو قصيّ. وإذا كان ثمة أيضاً زواج داخلي في القبائل البدوية كما يقول الإستشراق، فلأن القبائل اتسعت جداً واعتمدت على التساكن في فضاء متّسع ولم تعد مَبْنِيّة فعلاً على الدم. ويعني هذا، مرّة أخرى، أنّ الزواج الداخلي هنا ليس من باب الإجبار أو من بين الموانع المرتبطة بالتحريم أو التحليل. ومع هذا فإن المجتمع العربي مجتمع أبوي ذكوري بُنْيوياً. فالأب يزوّج أبناءه وبناته، وإليه وإلى أبيه وأبي أبيه تنتسب السلالة المنحدرة من الإبن.

فالذكر هو الباني للهوية الجماعية، إلاّ إذا صعدنا مع النسابين إلى غابر الزمان وهو ميثي على الأرجح، حيث نلاحظ انتساباً إلى الإناث من مثل ربيعة وكنانة. وما هو مهم هو دور العَصَبة سواء في الثأر أو في الإرث، والعصبة هي القرابة من جهة الآباء والآباء فقط: العمومة وأبناء العمّ وأبناء العمّ الأبعدون ممن يكوّنون السلالة والعشيرة. فعليهم يقوم عبء الوِتر والدّية وفكّ العاني، وهم يرثون إخوانهم وأبناء عمومتهم دون الزوجة، ولذلك بقايا في التشريع الإسلامي (التعصيب). والعصبة أيضاً عصبة المرأة: فإليهم تلتجيء إذا طلّقت أو مات عنها زوجها وهم يزوّجونها ويحولون إذا شاؤوا دون رجوعها إلى زوجها بعد طلاق واحد. كل هذا حوَّره القرآن، وأبقى على البعض الآخر. ويلجأ القرآن كثيراً في العلاقات الإنسانية إلى مفهوم "المعروف"، يعني العرف والأعراف، وضمنياً إلى الأعراف الحسنة وليس أي عرف، ففي هذا المفهوم محتوى أخلاقي، وكذلك محتوى اجتماعي.



وللزيجات علاقة بما هو اجتماعي داخل المجموعة أي بالتراتبية والفوارق الاقتصادية والشرف والضّعة. فالعشائر ذاتها ليست متساوية ولا السلالات ولا الأفراد، لا في القبائل البدوية ولا داخل قريش. ويلعبُ المجد التليد ـ أي القديم ـ دوره، ويلعب الشرف الحاضر دوره، ثم في قريش مع ظهور التجارة دخل عنصر المال في لعبة التمايز والتفوق. التبادل في الزواج، تبادل النساء، يحصل دائماً بين سلالة وأخرى وعشيرة وأخرى وليس بين الأفراد إلاّ قليلاً، لكنْ حسب مبدأ الكفاءة الاجتماعية. وهذا المبدأ يسري على كلّ المجتمعات التاريخية التي خرجت من البدائية حيث الموانع ـ "التّابو" ـ هي التي تقرّر وحدها التبادل. فزوجة عبد المطلب من مخزوم، وزوجة الخطاب أبي عمر من مخزوم أيضاً، وزوجة أبي لهب من عبد شمس (عشيرة بني هاشم قيد التكوّن آنذاك). وإذا كانت السيرة تلحّ على أنّ محمداً اليتيم لم يمكن له أن يتزوج خديجة إلا نتيجة ميل شخصي منها، وإذا كانت صوّرت لنا امتناع أبيها ـ وقد مات في الواقع ـ أو عمّها وصعوبة هذه الزيجة[٩٩]، فالفكرة أنّ امرأة شريفة وثرية في تلك اللحظة ـ حوالى ٦٠٠م ـ لا تتزوج يتيماً من دون مال، غير كفوءٍ **مادياً** إلا بإرادة شخصية منها ومع وجود تعويض: فهي أرملة ومطلّقة وهو أعزب؛ هي كبيرة السنّ (٤٠ سنة) وهو في شرخ الشباب (٢٥ سنة) وهو بعدُ إنما كان أجيرها. ونَسِيَتْ السيرة أنّ الكفاءة لا تتمثّل فقط في المال ـ مهما طغت المادة إذّاك ـ بل أيضاً في الشرف التليد، وإلاّ فيعني هذا أنّ بني هاشم انحطوا تماماً اجتماعياً. يسرف وات في الإلحاح على هذه النقطة، نقطة الكفاءة بالثروة عبر الزيجات، ليحلل من خلال ذلك المشهد الاجتماعي في صلب قريش حسب مبدأ الكفاءة.

وما دمنا في الإطار الأنتروبولوجي، لا بد أن نتساءل هل كان الوضع نفسه في مكة وفي يثرب، لأن القرآن شرّع في المدينة التحديد من سيطرة العصبة فأدخل الفرائض وفي يثرب إذّاك عدد كبير من المؤمنين، وليست هذه حال مكة. لكن كيف كان في مكة وضع المرأة؟ هل وجد



فرق كبير بين وضعية الفتاة ووضعية الثيّب كما قنّن ذلك الفقه؟ كيف جمّعت خديجة رأسمالها الذي تاجرت به، والحال أنّ العصبة ترث مال الأب ومال الزوج؟ أم ضعف هنا دور العصبة وبقي قائماً بالمدينة؟ أم أنّ المرأة الشريفة لها وضع خاص؟ هذه المشاكل تبقى مطروحة.

وإذا كان المجتمع العربي يتّصف بالأبوية، فإن ذلك يعني عدة أمور منها تعظيم الآباء وولادة الذكور. إنّ من أهمّ أسباب المعارضة لدعوة النبي في التجديد الديني، هو أنّ دينه مُخَالِفٌ لدين الآباء المقدّس لديهم. يقول القرآن من جملة ما يقوله في هذا الشأن: «إنّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ» (**الزخرف**، الآية ٢٢)، يعني بذلك على دين تكوّنت به جماعتهم، كما أنّ الآباء هم الذين خلّفوا تراثاً ثقافياً عاماً ووجوداً اجتماعياً. من المستشرقين[١٠٠] من رأى أنّ قريشاً تقوم بشكل ما بعبادة الأجداد اعتماداً على الآية الآتية: «لَيْسَ البِرَّ أنْ تُوَلُّوا وُجوهَكُم قِبَلَ المَشْرِقِ والمَغْرِبِ» (**البقرة**، الآية ١٧٧).

ويكون إذن التعبد في الاتجاه نحو المشرق أو المغرب، في حركة بالرأس أو بالجسم (ناغل). لكنّ مفهوم البرّ في القرآن لا يعني التعبّد بل تبجيل الوالدين والوفاء لهما: «وَجَعَلَنِي بَرّاً بِوَالِدَتي». وإذا كان المفهوم يقترب من الدين، فلأن هذا التبجيل ضارب بعروقه في ما يشبه الدين وليس في الدين بالضبط، أو لم يعد كذلك، والكلمة تترجم جيداً لعبارة *pietas* اللاتينية. صحيح أنّ حضارات كبيرة أو صغيرة تقيم طقوساً للآباء في شكل تعبّدي: الصين الكونفوشية بالأساس، والهند والرومان الأوائل، لكنّ الحضارة العربية لم تصل إلى هذه الدرجة من الاستقرار والتعقد. ولا نرى هنا أيضاً ما يشبه فكرة حضور أرواح الآباء، بل الأرواح هي الجنّ أي آلهة سقطت وانحطّت. وما بقي إذن هو الإكبار والذكرى والإجلال والوفاء: «فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكم أو أشد ذِكْراً» (**البقرة**، الآية ٢٠٠) يقول القرآن، وهذا شعور ديني من دون تعبّد ولا طقوس كما في الصّين.



أمّا بخصوص ضرورة أن يكون للرجل أبناء من الذكور، فلذلك معانٍ أخرى مع أنّ لها علاقة وطيدة بالأبوّة. فالأبناء هم الذين يحفظون ذكر الرجل إذا مات، ومن لا عقب له فسبيله أن يكون نسياً منسياً. من ناحية ثانية، الأبناء يحمون الأسرة في مثل هذه المجتمعات الضارية، وهم ينفلتون آخراً من العار المرتبط بالمرأة وبجنس المرأة. فمن لا يكون له ابن أو أبناء أو من فقدهم يسمّونه **بالأبتر**، أي من انقطع نسله، وهي كلمة مأخوذة من قطع الذنب لدى الحيوان، ولا تعني أبداً العجز الجنسي كما ذهبت إلى ذلك جاكلين الشابي. قد يُغمز أو يُعيَّر الشخص بذلك إذا أريد جرحه أو تحقيره: «إنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ» يقول القرآن. وحبّ الذكور أتى إذن من البنية الاجتماعية ومن المخيال الاجتماعي، وهو موجود في أغلب الحضارات غير الحديثة (الصين، الهند، العالم الإسلامي). من هنا جاء التبنّي ونُلاحظ كثرته في قريش لأنّ الأضواء سلّطت عليها خاصة ولأسباب أخرى، ولا نعلم إذا كان هذا شأن القبائل البدوية. والتبنّي ظاهرة معروفة عند الرومان الأوائل ولدى أباطرتهم فيما بعد حيث تتكوّن من ذلك أسر مالكة كالأَنْطُونين، وهي لا بد موجودة في الصين لضرورة عبادة الآباء، وقد غاب في الحضارة الإسلامية بسبب التحريم القرآني.

وإذْ يُقال إنّ العرب يولون أهمية لصفاء النسل ولعلاقات القرابة، فما ذكرناه عن أنماط الزواج "المنحرف" وظواهر أخرى كالتبنّي والتآخي والحلف والولاء يُبيّن أنّ الروابط الاختيارية وبالتالي الثقافية ـ ضد الطبيعية ـ لها حيّز كبير. وهي محاكاة للطبيعة البيولوجية عن محض اختيار إنساني، ويلعب فيها النفساني دوراً استثنائياً. فالمتبنّى يحبّه الأبوان كحبهما للابن البيولوجي، وهو يرثهما وتجري عليه كلّ قوانين التعصيب والموانع الزوجية. ويدعى باسم أبيه ولذلك يُسمى بالدّعي عن طيب خاطر أو تحقيراً، ففي القرآن كلمة "أَدْعِيَائِكُمْ" لا تنمّ عن أي تحقير بل هي اللفظة العادية للتسمية. لكنْ بقيت بقايا من دونية الدّعي بالنسبة للصريح وسط العشيرة وهذا الأخير يُسمّى أيضاً "من أنفسهم"، والعبارة



تعني ما تعني من استخراج الفرد من الذات. ولئن كانت وضعية المولى أضعف، فهو أيضاً يدخل في العشيرة كعضو فيها إجبارياً، لأن كل انتماء لشخص يمرّ بالعشيرة، ويُقال للمولى إنه "أُنْعِم عليه"، فولاؤه نعمة من سيّده بعد العبودية. وليس هذا شأن المتبنّى حيث عبارة النعمة «الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْه» بخصوص زيد لا تُستعمل إلاّ لكونه مرّ قبل التبني بعلاقة الولاء، وهذا ينطبق على زيد بن حارثة وعلى غيره وهم كثرة من شاكلته. وإذا كان الولاء قد يجرّ إلى التبنّي، أي إلى الرّفع من قوّة العلاقة الشخصية، فالتبنّي لا يخضع دائماً لهذه القاعدة. في العديد من الأوضاع، يتبنّى الرجل أبناء زوجته المُنْحَدِرِينَ من زوج أول قبله توفّي عنها وهناك أوضاع أخرى.

الشواهد على كل ذلك متكاثرة. مثال زيد معروف جداً، وقد كان، حسب المصادر، عبداً صغيراً لخديجة أصله من كلب ثم أعطاه محمد ولاءه ثم تبنّاه، وبخصوصه نزلت الآية في تحريم التبنّي. ولنا أيضاً مثال سالم مولى أبي حذيفة ومثال المقداد بن الأسود[١٠١]. كما أنّ حسان بن ثابت غمز في شعره نسبَ الوليد بن المغيرة شريف مخزوم بأنه دعيّ من أصل سافل[١٠٢]. لكنّ هذا من موقع الهجاء، وتداولته كتب الأنساب على صيغة «ويقال إنّ...». فهدف الهجاء ليس فقط الشتم السافر، وإنما أيضاً نشر التشكيك. وهنا أيضاً تكمن المفارقة، مفارقة التبنّي، ما بين جدلية الصراحة، صراحة الدم، وبين حبّ الأبناء ولو بالخيار، والحاجة إلى الأبناء الذكور. وهي من مفارقات الحياة.

لنا حديث ذو معنى بخصوص سالم، ذلك المؤمن والقارئ المحترم جداً. فعندما ألغى القرآن التبنّي، اشتكت أمه إلى النبي وأكدت حبّها وحبّ زوجها أبي حذيفة لسالم وأنهما يعتبرانه حقاً ابنهما، وليس لهما ابن. فأجاب النبي بأن نصحها أن ترضعه، وبنوّة الرضاع يعترف بها الإسلام وتدخل في المحارم. هنا الرضاع رضاع رمزي وليس رضاع الطفولة، لكنه اعتُبر كافياً للإبْقَاء على البنوّة مُؤَسَّسَاتِياً، وهي باقية على أية



حال من وجهة العلاقة الإنسانية التي هي الواقع الحقيقي. وبهذا الصدد، يرى أحد الأنتروبولوجيين أنّ البنوّة غدت الآن[١٠٣]، لدى سالم، مقامة على الأم، على الرحم، وليس على الأب أي العَصَبة، وبالتالي على الخؤولة. والعرب كانوا يُعيرُون اهتماماً بالغاً للخال من وجهة مشاعر القرابة، ومن دون شك قديماً من جهة النصرة (قصة قصيّ وبعده عبد المطلب)، وكانوا يميّزون بين أولي العَصَبة وأولي الأرحام إذ لهذه العبارة معنيان، معنى واسع (القرابة عامة) ومعنى دقيق (القرابة من الأمّ). وبقي التمييز حيّاً في الفقه، والفقه معدن أنتروبولوجي. على أنّ القرآن يستعمل عبارة «أوُلِي الأَرْحَام» بمعنى القرابة الدموية عامة، وبكثرة كثيرة عبارة «ذَوِي القُربَى»[١٠٤] وهم العصبة الذكورية من السلالة. إن الرضاعة بخصوص سالم حيلة من الحيل للإبقاء على التبني. والنبي نفسه بقي محبّاً لزيد كابنٍ له في قلب الضمير ولابنه أسامة وكأنه حفيد له. وبمرور الزمان فقط، فقدت بنوّة التبنّي قوّتها الشعورية بفقدانها للمؤسسة ولواقع الوجود.

بعد التبنّي الذي يُحاكي رابطة الدم بالاختيار، يأتي الولاء. في الجاهلية، الولاء تبع للعبودية يحرّر الإنسان منها، فتتكوّن علاقة ولاء ثنائية بين مولى أعلى ومولى أسفل. وهي من المؤسسات التي أبقى عليها الإسلام واستفحلت بالفتوحات. والعبودية كانت موجودة لدى العرب وبين العرب نتيجة الغارات والبيوعات في الأسواق، بل هي من سمات كلّ المجتمعات القديمة، لكنها تطال بصفة أخصّ الأجانب المأسورين في الحروب. ونفس الشيء عند العرب، ففي قريش عبيد كثيرون من الحبش والسودان واليمنيين والروم والسريان ومن العرب أيضاً. وهؤلاء نَظَراً لوحدة اللسان ووحدة الثقافة مؤهّلون أكثر من غيرهم لأن "يُنعم" عليهم بالولاء. ذلك أنّ الولاء يفترض التناصر والصداقة واستنجاب العبد. لكنّ العرب الموالي قليلون نسبياً لأنّ أهلهم عادةً ما يفكّون أسرهم، والحلفاء بمكة والمدينة أكثر عدداً من الموالي كما يبدو جلياً عند



استقرائنا للمصادر وقوائم المشاركين في المعارك. لكنْ، مع هذا، فالولاء إطار اجتماعي مهمّ وعربي محض مع أنّ حضارات أخرى كالرومانية جرّبته عبر مؤسسة المعتق أَوْ جَرّبت ما يشبهه. فهو من إفرازات الاجتماع البشري كغيره من المؤسسات البشرية الأولية. وسيلعب الولاء دوراً كبيراً بعد الفتوحات كما أشرنا إلى ذلك حيث تكاثر العبيد وأسرى الحرب. ففي الأمصار العراقية وفي المدينة والشام، حيث استقرّت القبائل العربية، لا يمكن إدماج الأجنبي بعد تحريره إلاّ بإدخاله في القبيلة فينسب إليها بالولاء، كما أنه يدخل بالضرورة في الإسلام. ويسهب الفقه والحديث في تحليل هذه العلاقة مع الرجوع إلى الفترة النبوية كنموذج مرجعي للتَّقْنين مع الإلحاح على قوّة الرابط في الوراثة والاندماج، وكأنها ضعفت في القرن الثاني الهجري. في القرن الأول، كانت في أوجها مع أنّ الولاء إذّاك لا يبعد إلاّ قليلاً عن العبودية. لقد ألحّ القرآن كثيراً على تحرير الرقبة ككفارة، مما يبرز أهمية الظاهرة، **لكنْ لا عتق بلا ولاء** في أكثر الحالات إذا لم يكن في كلها، وهي كذلك في الفترة الإسلامية الأولى وحتى فيما بعد باستثناء عتق السائب.

أمّا الحلف، فشيء آخر، فهو يقع بين أحرار، سواء بين جماعة وجماعة أو بين شخص وشخص. على أنّ العلاقة بين شخص وشخص تنسحب بالضرورة على السلالة، فَأَنْ يدخل فرد مثلاً في حلف مع أبي سفيان أو أبيه حرب، فإنّ الحلف يمتدّ إلى أولاد هذا الفرد وإلى بني أميّة في كلّ ما يتضمنه، وهذا شأن جَحْشٍ وسلالته.

أمّا الحلف الجماعي، فقد كان مهمّاً في الجاهلية الأولى، ويبدو لي أنه ضعُف زمن ظهور الإسلام في شكله القديم الذي كان ملزماً وقوياً. فهو عنيف وبدائي بالكاد لأنه يماهي بينه وبين علاقة الدم، بالمعنى الحرفي للكلمة: هم كانوا يغمسون أيديهم في الدم أو يتبادلونه عبر الجراح حتى تختلط الدماء. وهذه رمزية قريبة جداً من الواقع المادي ومنغرسة في الجسم. الحلف كما يدلّ عليه اسمه مشتق من الحَلَفِ أي



القَسَم للتأكيد على الوفاء ويكون في مكان مُحَرَّم كسوق عكاظ أو مِنى أو أمام الكعبة، فله صفة دينية واضحة، وليس شيء أهمّ عند العرب من الدم والدين. وإذ تذكر المصادر الأحلاف القبلية أحياناً، فهي تسهب في ذكر أحلاف قريش المتنوعة مع من جاورها. فقديماً انقسمت سلالات قريش إلى **مطيّبين** و**أحلاف**، وهؤلاء غمسوا أيديهم في الدم وهكذا كان العرف عندهم: حصل هذا عندما اختصم بنو عبد مناف وبنو عبد الدار على إرث مؤسسات قصيّ، وهو حلف كاد يجرّ إلى الحرب.

أمّا أحلاف المساندة المتبادلة، فيذكر **المنمّق**[١٠٥] عدداً منها. وسواءً كانت صحيحة أم متخيلة، وسواءً أفضت إلى شيء أم أَجْهَضَتْ، فالمهمّ أنها كانت ممكنة الوقوع وبالتالي تنخرط في الثقافة. مَثَلُ ذلك حلف عبد المطلب مع خزاعة، وأحلاف متعددة[١٠٦] بين قريش والخزرج أو الأوس. مثل ذلك انقسام أهل الطائف إلى شطرين: بني مالك والأحلاف. والأخيرون دخلوا في ثقيف، دونما ريب، بحلف فبقيت التسمية. وإذ تُكثر المصادر من ذكر قبائل أو عشائر «دخلوا في بني فلان»، أي اندمجوا فيهم، فلا يكون ذلك إلاّ بمؤسسة الحلف التي قد تؤدي إلى الاندماج التام والذوبان مع بقاء آثار لتمايز الأصول أحياناً ونسيانها في الغالب الأغلب. وهكذا لا علاقة بين مؤسسة الحلف العتيقة وبين ما نسميه نحن حلفاً ومحالفة وحلفاء، وإنْ هذا إلاّ عقد مؤقت ولهدف محدود.

أمّا النمط الثاني من الحلف عند العرب، فهو ما يربط شخصاً بشخص وبين سلالة هذا الشخص وذاك تبعاً لهذه العلاقة. فالسلالة وحتى العشيرة تتعهّد بحماية الحليف الجديد. ففي قريش، الحلف المشهور في الأخبار وقع بين جحش بن رِئَابِ الأسدي وبين حرب بن أميّة[١٠٧] وبقي الحلف قائماً في أولادهم، عبد اللّه بن جحش وعبيد اللّه وغيرهما وهم كثرة منهم زينب بنت جحش. وقد تزوّج عُبيد اللّه أمّ حبيبة بنت أبي سفيان، كما تزوّج أبو رئاب أبوه إحدى بنات عبد المطلب. وهذا يعني



أنّ الحليف لا يُعامل معاملة دونية بل بكامل المساواة، وهو يحافظ على نسبته الأصلية، وعلى وضعيته القديمة.

ومن المفترض أنه في أغلب الأحيان يقطن مع حلفائه لكنْ ليس في كلّ الأحوال. بخصوص جحش، تروي المصادر أنه كان من أصل شريف في بني أسد بن خُزَيْمَة وَلِذَا عُومل معاملة النّد عند اتخاذه الحلف. ويعني هذا أنّ الندية كانت منقوصة في أغلب الأحوال إلاّ إذا كان الحليف الأجنبي شريفاً في قبيلته الأصلية. لكن الاندماج كان كاملاً وأكمل بكثير من الأحلاف الجماعية، وله عماد ديني كما ذكرنا فيقع في مِنى يوم النّحر أو أمام البيت حيث يعقد الحليف لحليفه «ثوبه بثوبه ويأخذ بيده». لقد كان الحلفاء وهم عرب أقحاح رجالَ حرب وبأس، فدخولهم في سلالة ما تزيد هذه قوّة ومَنَعة. فبنو زهرة اتخذوا كثيراً من الحلفاء لضعف عددهم وقد كادوا أن يُطْرَدوا من مكّة في عهد قديم، كما أنّ الزواج من القرشيات يقحمهم أكثر في العشيرة. فعثمان بن مظعون كان جدّه لأمه حليفاً، وخالد بن عرفطة أحد فاتحي العراق أبوه حليف أيضاً، وابن مسعود كذلك حليف بني زهرة، والنبّاش بن زرارة التميمي دخل في حلف بني نوفل بن عبد مناف. وكلّ المصادر تثبت أنّ الثأر والعقل يجريان على الحليف كما على الصريح، وقصة ضرب عبد اللّه بن مسعود من طرف عثمان في الإسلام مشهورة، حيث هدّد بنو زهرة أن يقتلوا به إذا مات رجلاً "عظيم السُّرّة" من بني أميّة، وكذلك شأن حليف أبي سفيان الذي قتلته مخزوم وسنأتي على ذكره. إنّ الحلف مؤسسة عربية أسقطها الإسلام، لكنها كانت موجودة في الجاهلية عند كلّ العرب وليست خاصية من خاصيات قريش. ففي المدينة قد يكون عدد الحلفاء أكثر لأنّا نجد أسماءهم في قائمات قتلى أُحُد[١٠٨] وكثيراً ما تكون أصولهم من بليّ أو مزينة. ولا أعتقد أنهم جُلبوا لخدمة الأرض، فلذلك عبيد وموال، وإنما للدفاع ولتقوية المجموعات الموجودة. وهم لم يُجلبوا دائماً من طرف أهل مكة ويثرب، بل إنّ كلّ مدينة تجتذب



النازحين من البادية لما تتسم به من طمأنينة المعاش ومن الاستقرار، في نفس الوقت الذي تحتاج فيه إلى الاستكثار من الرجال. فمن الحلفاء نزّاع القبائل ومنهم أشراف ومنهم أناس يَجْنَحُون إلى ضمان العيش. ولا ننسَ أنّ عرب البادية كانوا على الدوام على هوّة المجاعة، وأنّ الهجرة إلى حياة الاستقرار كانت تستهويهم. لولا ذلك لما حصلت هجرة إلى النبي بعد الفتح، ولا هجرة الفتوحات إلى الشام والعراق. فَرُومَنْسية البادية غُلبت على أمرها، ولم تظهر من جديد في العهد الأموي إلا عندما امتلأت البطون. وهكذا تبدو مؤسسة الحلف الشخصي كأحد أكبر أُطُر الثقافة العربية، وكلّ ثقافة لها علاقة وطيدة بالمجتمع والاقتصاد والحرب والدين. فالحلف مؤسسة اجتماعية قبل كلّ حساب.

وإذا كان الحلف بين شخصين رباطاً دائماً، فالجوار رباط وقتي يحتمي به شخص مهدّد بشخص آخر يُجيره. فهو يتعهد بحمايته من القتل أو أيّ أذى آخر. في واقع الأمور، يجب أن يكون المجير قادراً على هذا ومن أصحاب المَنعة، يعني سيّداً مطاعاً في عشيرته أو قبيلته إذا أعطى جواره أعطاه بالضرورة من وَرَءاه من أبناء عشيرته. فإذا حصل مسّ بالمُجار، يحصل مسّ كبير بذمة المجير، فتقع الحرب ويتكلّم السلاح.

وهكذا، في آخر المطاف، يكون الجوار أداة لحفظ الأرواح في مجتمع متّسم بالعنف، فاقد للعدالة والدولة. ومن الطبيعي ألاّ ينطبق الجوار إلا على الأجنبي على العشيرة أو القبيلة حيث أخو العشيرة محمي على الدوام بالقَوَد والعقل. ولنا أمثلة في الأخبار والشعر على ذلك. فالمسلمون عند رجوعهم المزعوم من الحبشة استجار عدد منهم بسادة قريش من غير عشيرتهم ليأمنوا على حياتهم وكرامتهم، من الوليد بن المغيرة ومن أبي طالب مثلاً[١٠٩]. والنبي عند رجوعه من الطائف يذكر أنه طلب جوار الأخنس بن شريق وهو حليف لعشيرة زهرة وصل إلى درجة السيادة ـ وهذا ممكن إذن ـ فرفض لأنّ «الحليف لا يجير على الصريح» كما قال، وهو العرف من دون شك، فاستجار عندئذ بمطعم بن



عدي سيّد بني نوفل وهي قصة مشهورة[١١٠]، وزادتها شهرة أبيات لحسان بن ثابت في رثاء مطعم هذا، وقد تكون الأبيات لغيره أو مختلقة تماماً. هذه الأبيات تقول فيما تقول «أجرتَ رسول الله منهم فأصبحوا / عَبيدَك ما لبّ مُلبّ وأَحْرَمَا». ويمكن الاستشهاد أيضاً باستجارة أبي بكر بابن الدُّغُنّة سيد الأحابيش[١١١] وهي أيضاً قصة معروفة. مرّة أخرى، لا يهمّنا إن وقعت هذه الأحداث أم لا، بل ما تصفه لنا هذه المصادر من خلالها من مؤسسات وكيف كانت تشتغل.

لقد استبقي على الجوار في الإسلام وفي الأمصار حيث حشود القبائل. ففي عهد عليّ، عندما اشتدت الفتنة وضعفت سلطة عليّ في البصرة، التجأ زياد بن سمية إلى سيد الأزد هناك وكان معه بيت المال، فأجاره، ومعه طبعاً كلُّ الأزد[١١٢]، فلم يُمسّ زياد بسوء. في هذه الحالة، يجير رئيسٌ ممثّلَ الدولة برمّتها وهي في وضعية خطر لا أيَّ فرد.

الدولة لا زالت قائمة إذّاك والوضع تغيّر جذرياً بالإسلام وبالخلافة، ومع هذا دخلت في اللعبة مؤسسة عتيقة وعربية محضة في حالة استثنائية، وهي مؤسسة خاصة وليست بعمومية بمعجمنا الآن. وحقيقة الأمر أنّ مؤسسة الجوار ليست فقط متجذّرة في حالة فقدان النظام في الجاهلية، فهي أيضاً وبالأخصّ غير واعية بذاتها كأداة نظام بل تعبّر عن الذهنية العربية وقيم هذه الثقافة: الذمة، النجدة، شعور الشريف بواجب الحماية واستنفار الأنفة ورفض الضيم. فقلّ ما يُرفض مطلب الجوار لما ينجرّ عن ذلك من إضعاف للشرف وبالكاد مسٍّ بالعرض.

وقد يتساءل المرء عن تطوّر الكلمة التي صارت تعني التقارب في السكن مع ما يستلزم ذلك من آداب. هل اعتُبر الجار المحمي بمثابة الجار في السكنى؟ رأيي أنّ المعنى الأخير تأتّى من تطوّر الأول في الإسلام، وأنّ الأصل هو الجوار الجاهلي.



وضعية المرأة

إنّ الأنتروبولوجيا تؤسس كما رأينا للعلاقات الإنسانية في أيّة حضارة ـ ثقافة وخصوصاً لروابط القرابة وكيفية خروج الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة. وقد أكدنا على المحارم ثم على العلاقات التي تحاكي القرابة، والحال أنها مبتدعة من طرف الإنسان ولها خصوصية عربية. لكن الزواج ووضعية المرأة لا يتوقّفان عند هذه الأصول الضرورية من موانع وغيرها. فالزواج العادي متى احتُرمت هذه القواعد، له أيضاً أعرافه وقواعده الضمنية وهي ثقافية أيضاً. إنما الثقافة تتّبع الطبيعة وتقنّنها.

فالزواج في حدّ ذاته مُقام على البيولوجي: إشباع الشهوة والإنجاب، والحياة ترمي بالأساس إلى الإنجاب وتواصل الأجناس الحيوانية. أمّا أن تكون العلاقة الجنسية تتسم بالدَّوام والتساكن ورضا الأُسر والمجتمع، فهذا أمر ثقافي، إنساني محض، وعام. وبالنسبة للعرب، ما يخرج عن الزواج العرفي يدخل في دائرة العار، وما العار إلاّ تنويعة من انتهاك العرض وهو مفهوم أوسع، تدخل فيه عناصر أخرى. إنما العار يسم بصفة خاصة المرأة.

إنّ الخوف من المرأة أتى من الخوف من العار، والعار جزء من العرض، والعرض يتعلّق برجال العشيرة والقبيلة أي عَصَبة المرأة، وهم يحمونها حتى من زوجها وأحياناً يستغلونها. لماذا يخاف الرجل من أن يُبشَّر بأنثى؟ لأنها تجرّ مسؤولية جسيمة عليه وهي أن يحمي نفسه من العار ولأسباب أخرى، والعار لا علاقة له بإرادة المرأة: فهي تجلب العار حتى وإن أَبَتْهُ. وإذا قتلت أو مسّها سوء فالوتر على العصبة، على أبيها وإخوانها وأعمامها وأبناء أعمامها. والعار ليس الوِتْرَ، فعلاقته مركّزة على الجنس وهو في صميم كينونة المرأة. ولعلّ هذا الشعور منغرس في ذهنيات عتيقة تكوّنت من حالات الحرب المستديمة بين العشائر، من الغزو وغير ذلك حيث تُسبى النساء خصوصاً لدى البدو، والأقرب هنا



أيضاً أنه متأتٍّ من الدين البدائي. أما داخل قريش زمن النبي وقبله فلا نرى إلاّ القليل من مثل هذه الأحداث في هتك الأعراض ـ وعادة ما يكون ذلك بالقوة لأنّ المسألة ليست مسألة خيانة زوجية ـ كقصة ذلك الفتى من قريش الذي افتك فتاة في زيارة لها إلى مكة مع أبيها عشقاً في جمالها. وهذا الاختطاف انتهى بسلامة بتدخّل الأشراف. ولا نُلاحظ إلاّ قليلاً مثل هذا الحدث في المدينة كذلك. إنما الغزوات التي أشعلها الإسلام، وهي على شكيلة الحروب وقوانينها، استعادت ظاهرة السّبي. والسّبي يعني إلغاء أيّة وضعية سابقة للمرأة من زواج وغيره واستحلال جسمها من دون قانون ومن دون قيود. والمرأة تدخل فيما بعد في وضعية الإماء «مما مَلَكَتْ أيْمَانكم» كما يقول القرآن، و«نكاح بدون خطبة» كما صرخ بنو تميم أمام جيوش الرّدة بصفة مخفّفة وثائرة في آن واحد.

تبدو هنا الخطبة أساسية في الزواج، وتعني اتفاقاً بين الزوج وعصبته وبين عصبة المرأة. الاتفاق الجماعي ضروري لعقدة النكاح، هي عقد بين سلالتين، ولا بد من "الأَجْرِ". النقطة المهمة في هذا الموضوع والتي أريدُ أن أثيرها هي سنّ الزواج على الأقل لدى الحضر كقريش. اعتقادي أنّ القرشيين يزوجون الشباب من ذكر وأنثى بعد الحُلُم بقليل مع فارق صغير في السنّ. فالفتاة تكون دخلت سن الحُلُم، في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة حسب نموّ الجسم، أي تكون قابلة للإنجاب، والفتى يتجاوز ذلك بقليل كي يكون قادراً على حمل السلاح والدفاع عن نفسه وزوجته وكي يدخل في سنّ الرجولة أي من الخامسة عشرة فما بعد ببضع سنوات. على أنّ لدينا مثال عمرو بن العاص وابنه عبد اللّه بن عمرو حيث تروي المصادر أنّ بينهما من السنّ أربع عشرة سنة مما يعني أن عمرو تزوج قبل ذلك بسنة في الثالثة عشرة، بعد البلوغ فوراً، ولنا مثال ثانٍ في شخص محمد بن علي العباسي[١١٣]. وإذ احتفظت مصادرنا بالقصة فلأن الحدث استثنائي بالنسبة للذكر، لكنْ ليس بالنسبة للأنثى التي يزوجونها عند البلوغ أو بعد ذلك بقليل جداً. هنا



يجب التأكيد على أنّ قريشاً والحضر بصفة أعمّ لا تزوج بناتها قبل الحُلُم وبات لي هذا الاعتقاد راسخاً من كثرة استقرائي للمصادر. أمّا قصة ابن إسحاق بشأن زواج النبي بعائشة وهي في سنّ التاسعة، فهي مغلوطة فيما يخصّ السنّ لألف سبب منها أنّ المرأة لا تبلغ إلا بعد العاشرة أو أكثر مهما تقدمت في المَخَاض، وأنّ مصادرنا تخطئ غالباً في أسنان الناس، صغاراً أو كباراً، فهي فاقدة للدقّة في هذا المضمار ولكلّ مصداقية، وإنما تعطي صورة تقريبية فحسب. بل القصة ذاتها تنبئ على عكس ما قد يُذهب إليه من سنّ عائشة إذ حصل ترقّب من جانب محمد لكي تكبر. وتكبر يعني تصل إلى سنّ الحلم، كما لا يمكن لا للنبي ولا لأبي بكر أن يتجاوزا أعراف قومهما. وفي هذه النقطة، يكون العرب قريبين من الطبيعة إذ يهدف الزواج إلى الإنجاب ويعني بالضرورة اكتمال الجسم.

هل وجد تعدّد الزوجات عند العرب؟ لقد وجد بصفة خاصة عند الأثرياء من سادة القبائل وأشراف قريش وثقيف كما هو مترقّب، لكن من دون مبالغة. وإذ تذكر المصادر أحد أشراف ثقيف وقد تزوج بعشر، فلأن ذلك كان أمراً استثنائياً والغالب في هذا الوسط هو الزواج باثنتين. إذن وجد مثل هذا التعدد ولدينا أمثلة على هذا: عبد المطلب، العباس، أبو بكر. ومما يسهّل التعدد إمكانية النكاح خارج القبيلة والإمكانيات المادية الجديدة في قريش وثقيف. لكنْ لا يبدو لي أنّ التعدد كان طاغياً زمن الرسول، بل كثيراً ما نجد الزوجين متلاحمين وكثيراً ما نجد ما يشبه الأسرة النووية وهذا شأن أبي سفيان وهند ومحمد وخديجة وأبي لهب وأبي جهل والحَكَم بن هشام المخزومي وعكرمة ابنه والأمثلة تتكاثر. ذلك أنّ للمرأة الشريفة شعوراً بالذات وأنّ عَصَبَتَها لا يرضون عن طيب خاطر أن تُتّخذ لها ضرّة وأنّ عدد الرجال والنساء متكافئ. ولئن لم يتزوج محمد امرأة أخرى على خديجة في مكة، فليس ذلك بالأمر الاستثنائي لسبب ما، بل هو العرف الجاري والقاعدة العامة في وسطه. والذي حصل في المدينة فيما بعد، هو استراتيجية سياسية جديدة كما سنرى



ذلك، على أنّ النبي لم يتزوج إلاّ بكراً واحدة (عائشة) وكلّ الأخريات خلف عليهن. وفيما بعد في عهد بني أميّة استتبّت فكرة ضرورة أن يتزوج الشريف من شريفة أرملة أو مطلقة لكي تبقى في وسطها الاجتماعي المعهود ولا تنحطّ بزواج غير كفءٍ فتضيع.

والأعراب يسمّون الزوجة **الضعينة** أو هي ثِقَل الفرد، هي ما يحملها ويتحمّلها ويحميها، وهي تتّبع الجيوش وتلهب الحميّة من الوراء، وقد تقاتل أحياناً أو تكون هي ذاتها موضوع القتال كعائشة يوم الجمل. ويروى أنّ هِنْداً قاتلت في اليرموك مع غيرها من النساء. وما دام العرب ملتزمين بأعرافهم في ما لم يُلْغِه الإسلام، كما كان الشأن في العهد الأموي، فقد كان للمرأة مقام في المجتمع ودور فعّال في الأسرة ولم يضعف هذا الدور إلاّ في القرن الثالث فما بعد بالنسبة للمحصنة.

الحياة اليومية

إنّ من أهمّ عناصر حضارة معيّنة الحياة اليومية وأُطر الحياة الجماعية، وهي تدخل بقوة في الإتنولوجيا، والإتنولوجيا التاريخية في مقامنا هذا. ومن قديم أوضح هذا السبيل هيرودوتس[١١٤] في تحقيقاته عن أنماط حياة الشعوب كالسّيت والمصريين والنوبة. فكلّ ما هو سَكَن وطعام وشراب[١١٥] ذو أهمية بالغة. وقد أسهب علماء القَرْنَيْن الثاني والثالث للهجرة في توصيف شكل حياة العرب والبدو خاصة بصفته مرتبطاً باللغة والشّعر، فتركوا لنا صورة عن ثقافة الجاهلية[١١٦] ما زالت قائمة إلى الآن في الضمائر. وهي صورة معروفة وإلى حد ما مزيفة، لكن فيما احتفظ به الجاحظ مثلاً عناصر مهمة وتكاد تكون ثروة إتنولوجية حيث استرجع أبحاث القرن الثاني وبوّبها، وهذا أيضاً ما فعله ابن حبيب بالنسبة لقريش، كما أنّ كتاب **الأغاني** يمثل في هذا المضمار كنزاً لا ينضب مع أنه يجب أن يُستقرأ بحذر. فمثلاً: ماذا كان يأكل العرب وماذا



كانوا يشربون، وماذا عن سكناهم، وخاصة منهم الحضر وأهل مكة؟ ولنترك جانباً الظعن والشوق إلى الحبيبة ونباح كلاب الحيّ ومن هو الخليع والصعلوك ومن هو الشاعر والخطيب والأنفة والإباء فهي نقاط مدروسة وتخص الأعراب.

من أهمّ ما يميّز ثقافة ما المآكل. العرب كانوا شعبَ أَكَلَةِ لحم، وهذه سِمَتهم الغالبة عليهم لأنهم شعب رعاة للإبل، وثانوياً ولدى الحضر رعاة غنم، والفلاحة قليلة جداً وموجودة حيث وجد الماء في الواحات والجبال، في شمال الحجاز، في اليمامة، في الطائف وبالطبع في اليمن ولليمن وضعية خاصة فهو يمثّل عالماً آخر. وحياة الترحال التي كثيراً ما أُلِحَّ عليها، إنما دورها فعال على الذهنيات فقط. والترحال يقع في رقعة ما كبرت أم صغرت، هنا ما هو أساسي هو تشتّت البشر في فضاء واسع حتى إنه يصعب استنفار القوى الدفاعية ضد المغير[١١٧]، كما يصعب تبادل البضاعة في الحياة اليومية. هؤلاء يأكلون اللحم في المناسبات كما يأكلون قليلاً مما ادّخروه من الحبوب والتمور المستجلبة ويصنعون الثريد. والعرب ليسوا من أكلة الشوى بل من أكلة اللحم المطبوخ في القدور في مُرُقه. ولم يكن هذا شأن اليونان القدامى وبني إسرائيل، والتمييز واضح ومهمّ بين النمطين، على أنهم يأكلون كلّ ما يصيدونه من يرابيع وحيّات وحمر وحشية وضبّ، وهو من بقايا العصر النيوليتي سوى أنّ جني ثمار الأشجار قليل جداً وبالكاد مفقود. ومن الواضح أنّ الأغلبية فقيرة وبائسة وأنّ همّها البقاء على قيد الحياة، وهذا بالرغم من تضامن أبناء العشيرة. والقرآن أحسن مرآة عن هذه الحال، فمعجمه ثري بما يمثّل البؤس المادي الإنساني: الفقير والمسكين وابن السبيل والسائل والمعتّر... وإذ يحرّم القرآن بعض المآكل لأسباب دينية كالخنزير والدم، فهو على الأرجح يحرّم أخرى لأنها متداولة بين الناس في البادية فيعتبرها منحطّة بالنسبة لكرامة الإنسان. من ذلك أكل الميتة ومن لم يُذكَّ من الأنعام كالمنخنقة وتحريم أكل كلّ ذي ناب أي



الحيوانات الضارية المقتاتة باللحم وليس بالعشب وتحريم ما أكل منه السبع وأبقى منه بقية.

هذه الموانع ليست نظرية بل مرماها من دون ريب تعوّدات يجري بها العمل أو مآكل يجبر عليها الإنسان بإلحاح من الحاجة. ومن الواضح أنها بدائية إلى أقصى درجة، وأنها مما كان درج عليه إنسان المغارات فيقوم هنا القرآن بعمله التحضيري كما في أغلب تشريعاته وتوصياته. وفي هذه الظروف من الفاقة، القِرى يفرض نفسه كواجب اجتماعي لا مفرّ منه بالنسبة للضيف، وهو كلّ أجنبي خارج عن القبيلة، كما كان يُعتبر أجنبياً لدى اليونان من لم يندرج في المدينة ـ الدولة فيجب استضافته وإكرامه (هوميروس).

هذه العادة ترمي بعروقها في الثقافة السامية العتيقة لا سيما عند الرعاة أكلة اللحوم ولعلّها تدخل في مؤسسات التبادل البدائي لدى البشر الذي يفرزه اللاوعي. فمن يُقْرِي الضيف فهو يُقرى، وهكذا تتكوّن شبكة من التعاون. والقِرى يدخل أيضاً في آليات الأمن والدفاع عن النفس وإلغاء العنف في التعامل الإنساني: فمتى ما دخل المرء في خيمة وأكل أو شرب فهو مُحرَّم قتله، ويحرم عليه قتل مضيفيه أي إنّ "التابو" أصابهما فأمن الطرفان. وواجب القرى إذن ومن هذا الوجه عملية تأمين ومن أصل ديني كذلك إذ إن كلّ أجنبي عدوّ بالقوة ومعتبر كذلك. أمّا إذا سقي شراباً فقد أمن على نفسه وإذا قبل بأن يشرب أَمِن أيضاً من اقْتَبَله. وقصة إبراهيم في القرآن معروفة إذ زاره الملائكة وتحاشوا أن يأكلوا من عِجل القرى، فخاف إبراهيم(١١٨) على نفسه.

علاقات الأكل والشرب أساسية عند البشر فيما بينهم وفي صلتهم بالآلهة والعالم الماورائي، وما القربان إلاّ إسقاط على الآلهة للرابط الذي تخلقه الأكلة الجماعية، وكذلك الشراب. في كلّ المجتمعات القديمة وحتى الحديثة أحياناً، رابط شراب الخمر بين الأفراد قوي إذا صار عادة فكوّن علاقة صداقة. ونديم المرء قريب منه بقرابة المجالسة واللذة



المقتسمة والاختيار الإرادي بين شخصين، إنما هذا الخيار مقنّن بالكفاءة في السنّ والشرف. وقد خصص ابن حبيب[١١٩] فصلاً عن ندماء قريش من جيل الرسول أو قبله بقليل من الجيل السابق. فأبو أحيحة الأموي كان نديماً للوليد بن المغيرة المخزومي، وعقبة بن أبي معيط الأموي للأسود بن عبد يغوث الزهري، وعتبة بن ربيعة نادم مطعم بن عدي، وأبو سفيان بن حرب العباس بن عبد المطلب، وأبو جهل نادم الحكم بن أبي العاصي. القائمة طويلة وقد تكون مختلقة جزئياً لأنها تضع على الدوام الشريف إزاء الشريف، إلاّ أنّا نلاحظ أنّ الندماء ليسوا من سلالة واحدة أو حتى من عشيرة واحدة، بل من عشيرتين مختلفتين (مثلاً أمية ومخزوم). وماذا يعني هذا سوى أنّ وضع الندماء يكوّن علاقات متينة بين العشائر المتعايشة ونوعاً من التبادل ومن توثيق العرى بين البعيدين في القرابة؟

أمّا السكن لدى العرب الحضر في الحجاز وفي مكة خاصة، فرأيي أنّ عدداً مهمّاً من القرشيين لا زالوا يسكنون الخيام حتى داخل البطحاء وأكثر من ذلك في الظهر، وجلّهم من الفقراء، والظهر في اتجاه الشمال وأهله ممن يسمّون بقريش الظواهر، وكذلك العبيد وأهل الحرف فهم من أصحاب الخيام. أمّا العشائر الشريفة ومَنْ أَثْرى من أبنائها بالتجارة فكانوا يقطنون الدور الصلبة من المدر، والحجر هنا كما في المدينة متوافر. وإذا كانت الخيمة ـ وهي من إبداعات الحضارة البدوية من قديم ـ تسمى بالبيت ومتساكنوها بأهل البيت، فالراجح أنّ الكلمة تعني الوحدة السكنية المنغلقة كوحدة في ذاتها. وتنطبق عبارة البيت على الكعبة. أمّا التسمية آنذاك، وبعد ذلك في القرن الأول، للمسكن العائلي المتعدد الغرف، فهي كلمة دار وهي تضمّ بيوتاً أي غرفاً وتنفتح على وسط عارٍ، على فناء، وكم من مرة في السيرة وغيرها نجد إشارة واضحة إلى هذا الفناء. ومن الممكن أنّ كلمة فناء تنطبق على خارج الدار وعلى ما هو أمامها حيث تتجمّع عير القافلة حاملةً للحبوب والعسل والزبيب كالفناء أمام دار أبي سفيان. وهذا



المثال المعماري أتى من الشمال وليس من اليمن حيث المساكن مرتفعة الطابق فوق الطابق؛ ومثال البيت المنفتح على الداخل عتيق تولّد في الشرق السومري وسرى إلى كلّ العالم المتوسطي من آلاف السنين. ونجده فيما بعد في الكوفة والبصرة وحِذْوه مساكن من النمط اليمني ابتناها أبناء الأرستقراطية اليمنيون. والأقرب أنّ العشائر في مكة كانت مجتمعة في "أرباعها" التي استنبطها حسب المصادر أبناء قصيّ (الأزرقي)[١٢٠]، والكلمة انتشرت بخصوص الأمصار، لكن لا بد أنّ لها أصلاً من الجزيرة العربية. وحسب **السيرة**، كان الرسول يقطن في ربع بني عبد مناف ويشكو في بعض الأحيان من هذا "الجوار" بالمعنى الذي اتخذته الكلمة فيما بعد، أو قد يكون ذلك مما أنتجه خيال **السيرة**، وحسب معايير الفترة التي أُنتجت فيها.

يقول لامانس إنّ معمار الطائف[١٢١] كان أجود من معمار مكة، كما أنّ ياقوت يخبرنا أنّ بيوت الطائف كانت "لاطئة" بمعنى ملتصقة بالأرض لا علوّ فيها خلافاً لليمن[١٢٢] القريب. فهي ومكة من نفس النموذج. والطائف بلد محصّن عجز النبي عن أخذه عنوة، وهو جبلي أيضاً يطلّ من أعلاه على المهاجمين. بصفة عامة، حَضَرُ الحجاز كانوا يعرفون بناء الحصون ويتحصّنون، وإذا كانت مدينة الطائف مسوّرة فإن يثرب المتّسعة كانت كلّها مرشوقة بالأُطُم، وهي حصون داخلية للعشائر المتعددة وكانت خيبر أيضاً ممتلكة لحصون، ودُومةُ، وتقريباً كلّ تجمّع حضري يُطمع فيه إلاّ مكة، فقد كان حصنها هو الحرم، تلك المؤسسة الدينية الجاهلية ثم الإسلامية. هذا عالَمُ مُدُنِ غربي الجزيرة، والجزيرة بذاتها عوالم: اليمن، عُمَان، البحرين، النّجد، أطراف الشام. وقد درس صالح العلي بكلّ دقّة مدن عُمان والبحرين[١٢٣]، وتظهر أهميتها زمن أسلمة القبائل وفي حروب الردّة وبدء الفتوحات، وليس بصفة مباشرة في انطلاقة الإسلام وكفاحاته في الحجاز.

إنّ وضعية قريش، كما سنرى بأكثر دقّة، كانت محظوظة مادياً



عندما ظهرت الدعوة (٦١٠م)، فقد دخلوا في التحضّر وشيء من الرفاهية وسط عالم يحوي بُؤراً قليلة من الحضارة في المدن، وغالبية ساحقة من البدو وليست مكة إلاّ من الجيل الجديد من المدن.

والعرب ليس لهم أنهار، بل ماؤهم من العيون والآبار، فهم أهل عطش وأهل وسخ، مقملون ويترقبون نهاية الحجّ أو العمرة ليحلقوا والحلاقة من الطقوس الدينية. ولا بد هنا من أن نقرر وضعية الشّعْر في الحضارة والدين، فالعنصران مُتلازمان. العرب، حتى حضرهم لهم شعر طويل ومنكشف يجعلونه ذوائب وضفائر، ومنهم من يسدله إلى الوراء ويبدو أنّ النبي كان يسدله، فاعتُبر هذا من السُنّة الحسنة. وإلى الأمام ينزل الشعر على شكل الناصية وكانوا يعتبرونها فخراً وعلامة رجولة لا تمسّ ولا تقطع. ففي الحروب، إذا منّ رجل على رجل بالحياة بعد أن يصرعه، يقطع ناصيته علامة على التغلب والمنّ بالحياة. في الواقع، علاقة الشعر بقوة الرجولة قديمة لدى الساميين (شمشون)، ولنا شواهد على الإبقاء على الفخر بالنواصي في القرن الأول، فيقول الشاعر يصف جيش عليّ بصفِّين: «في سبعين ألفاً ضافري النواصيا» (نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص ٢٢٩).

وكتاب بورتون الذي زار شبه الجزيرة في منتصف القرن التاسع عشر يحوي صوراً فوتوغرافية ناطقة عن بدو تلك الفترة، ولهم كلهم أنواع وأشكال من الضفائر والفروق وشَعْرٍ كثير الطول[١٢٤]، مثل الهنود الحمر. ولئن مثَّلَتْ لنا المنمنمات من القرن السادس الهجري فما بعد الرسول وعليه عمامة جليلة، فهذا من باب الخيال الفني. فمحمد كان رجلاً ذا شعر طويل، فيه ذوائب أو مسدلٌ كلّه كما تقول المصادر، يحلقه مرة أو مرتين في السنة تبعاً لطقوس الحجّ، والحلق هو إزاحة كلّ الشعر. وكذلك كان أصحابه وكلّ قريش وأبناء الحجاز. إلاّ أنّ مصادرنا ـ وهي متأخّرة ـ تروي لنا أنّ بعض سادة قريش من المسنين كأبي أحيحة كانوا يلبسون العمامة اليمنية من خزّ أو غير ذلك علامةً على الثروة والشرف



الكبير، وإذا صحّ هذا فيكون أمراً استثنائياً خاصاً بقلّة من الأشراف. وفعلاً، العمامة أتت من اليمن (هل أُخذت عن الهند؟)، وكانت من سمات أبناء اليمن. ففي القرن الأول، كان إبراهيم النخعي في الكوفة يلبس عمامة حمراء يمنية، والنسق يُظهر أنّ عرب مضر وقيس بقوا على عوائدهم القديمة. بصفة عامة، المصادر تصوّر اليمن زمن النبي كأصل لكلّ حضارة مادية من لباس وبخور وكحول وعطور. وهذا فعلاً صحيح وهو معروف في كلّ الشرق القديم، وبقيت هذه الصورة في الغرب قائمة لدى شكسبير مثلاً.

وتحليق الشعر لا يتمّ فقط في مكة بعد العمرة إن وُجد أو في مِنى بعد الحجّ وهذا محقق، بل وأيضاً في كلّ مكان تقوم فيه شعائر دينية لدى الآلهة من طواف وأضحيات، فتنتهي بتحليق الشعر الذي هو شكل من أشكال التضحية بالجسم البشري. وإذ يُعتبر الشعر كمعبّر عن الجسم كله وملخّص له فهو يشعّ بالقوة السحرية. وهذا أمر معروف في الحضارات السامية القديمة وبالأخصّ لدى العبريين القدامى. ولذا فإن العرب كانوا يحتفظون بشعرهم في سائر الأيام، عدا فترات الانتهاء من الطقوس الدينية، ويتركونها تطول ويُنَضِّدونها على عدّة أشكال كما رأينا. فهناك اهتمام خاص بالشعر يبرز أيضاً في العقيقة، عقيقة الطفل، ويبرز بصفة خاصة لدى المرأة، حيث كانت النساء العربيات من أهل المدن يُخفين شعرهن تحت الخمار ويَنْشُرْنه وينزَعْنَ الخمار للتعبير عن اضطراب شديد أو حزن أو غضب. وهذه عادة موجودة قبل الإسلام، وبقيت فيما يخصّ نشر الشعر إلى ما بعد، كما أنّ تغطية الشعر عند المرأة لها علاقة بالمقدس في كلّ الشرق القديم. قد يكون الشعر معبّراً عن الجنس إلاّ أنه مرتبط قبل كلّ شيء بالحرام/ الممنوع وبما هو ماجي/ سحري، فالشعر يحوي قوّة سحرية كان يعبّر عنها اليونان بكلمة *dynamis*. وهكذا ندخل في حقل المحرّم والدين مرة أخرى.



أنتروبولوجيا دينية

والدين من أهمّ تعابير الثقافة الإنسانية، ولذا فإن العرب أقحموا في هذه الكلمة ليس فقط المعتقدات الماورائية والطقوس والشعائر بل وأيضاً عاداتهم وتقاليدهم وسُننهم، أي إنّ كلمة دين كانت تعني الدين بالمعنى المتداول والثقافة ومحتوى الهوية التي أتينا على ذكر قسم منها، أو فلنقلْ إنّ أصل كلّ الثقافات العتيقة هو الدين، ويسمّي العرب الدين/ الثقافة بعبارة دين العرب أي منهجهم في الحياة(١٢٥).

ما يلفت النظر من وجهة الدين بالمعنى الدقيق ـ الآلهة وبيوتها والطقوس ـ، ومن وجهة الحضارة المادية ـ المدن والتجارة وسبل المعاش ـ، أنّ سكان الجزيرة العربية كانوا لمدة طويلة جداً حساسين للتأثيرات الخارجية وكانوا يتبنونها ولو بأخِرة، ولهم في نفس الوقت جذور عميقة ترمي بعروقها في التراث النيوليتي للساميين القدامى. فمن جهة، هناك اللاّت والعزّى ومناة، وهي آلهة قديمة معروفة في الشرق المتحضّر، ومن جهة أخرى هناك الأنصاب والأزلام والأوثان من الأحجار الطبيعية، ومؤسسة الحجّ في عرفة والمزدلفة ومِنى، وحتى الكعبة المحتوية على الحجر الأسود.

هذا العنصر الأخير عتيق وعتيق جداً. بل إنّ شخصية الإله السماوي "الله"، وهي تسمية قديمة جداً نجدها في نقوش أوغاريت/ رأس الشمرة حوالى ١٤٠٠ق.م على شكل "آل"، هذه الشخصية القديمة في التراث السامي ما قبل الموسوي (**إيلوهيم**) صارت تستعمل حديثاً للتعبير عن الإله الأعلى سواءً لدى الثموديين (**ألاَه أَبْتَر** في نقوش القرن الثالث ق.م) أو لدى مسيحيي سوريا من السريان (**إلاَه أَوْ ألاَه**)، وهو الله عند عرب الجاهلية. هذه الكلمة قديمة وصميمة في التراث السامي، لكن المحتوى تطوّر. وهذا الإله غلب على غيره في اليهودية والمسيحية، وهي أديان سامية، والعرب بذاتهم ساميون يعيشون في نفس



المنطقة. وهكذا فإنّا نلمس عنصراً خارجياً استُجلب من الشمال أو من الجنوب، وهي الآلهة التي تمثّل نمطاً جديداً من التديّن لدى عرب الشمال المتحضرين أو في وسط الجزيرة عند أبناء معدّ، وعنصراً قديماً ذاتياً أتى من الغياهب متمثلاً في التبرّك بالحجارة والأشجار المحرّمة وفي مؤسسة الحرم... إلخ.

ولعلّ هذه الثنائية هي التي تسبّبت في تردد المستشرقين عند توصيف دين العرب، فقالوا إنه دين مقام على عبادة الأحجار(١٢٦) litholâtrie، وعلى عبادة الأرواح المتعددة من جنّ وشياطين(١٢٧) polydémonisme. ومن جهة أخرى، اعترفوا اعتماداً على القرآن بأنه أيضاً دين مقام على تعدد الآلهة polythéisme وهو ما يسميه القرآن بالشرك، أي إنهم يشركون مع الله آلهة أخرى إلاّ أنهم لا ينكرون وجود الله. وهذه وجهة نظر القرآن فهي مقامة على وجود إله واحد حقيقي، وكلّ ما سواه باطل، فإذا دخلت آلهة معه في الإيمان فهو إشراك. أمّا وجهة نظر العرب، فهي أنهم يقولون بكلّ الآلهة، فالمسألة مسألة تعدد أصلي وليست مسألة إشراك آلهة مع إله واحد: «أجَعَلَ الآلهة إلَهاً واحداً إنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَاب» يقول القرآن على لسان الوثنيين(١٢٨). وما يلفت النظر أنّ الدعوة المحمدية اتجهت بقوة إلى محو الآلهة المتعددة، لكنها لم تمسّ الطبقة الترسبية الأبْعَدَ في الزمن والعربية المحضة: أعني الكعبة والحجر الأسود والحجّ. إنما وجّهتها نحو الإله الأوحد ومنحتها معنى جديداً من دون المساس بها. ذلك أنّ هذه الطقوس موروثة **عن زمن ما قبل الآلهة**، وهي غير واعية بذاتها، الواقع أنها إفراز من إفرازات الروح العربية الصميمة أي روح الرّحل من دون أيّ تأثير خارجي. إنّ إنسانية الإنسان انبنت في كلّ المجتمعات على الثقافة والدين، على الموانع والتحريمات وإزاحة العنف والعلاقة مع العالم، وليس هنا من استثناء. وبالتالي، فمن التحيّز العقيم أن يوصم العرب القدامى بانعدام الروح الدينية أو



ضعفها (لامانس)، بل هم أتقياء وبررة مثل الرومان وقبلهم اليونان وقبلهم المصريون وكلّ شعب مضى.

الآلهة

إنّ الإسلاميين هم الذين نفوا عن الجاهليين كلَّ بِرٍّ إزاء الآلهة وكلّ جدّية في أشكال تدينهم. وتَلاَهُمْ فيما بعد بعض المستشرقين من أمثال لامانس إذ قرروا أنّ البدوي ينتفي عنه عمق الإيمان بسبب تركيبة نفسيته. وإذا كان البدوي فعلاً بعيداً عن الحسّ التأملي الميتافيزيقي لقوة انشداده إلى الحياة وإلى البقاء على قيد الحياة، فإن تديّنه كان أصيلاً. فالآلهة مرتبطة بمتطلبات الحياة، وهي تُدْعَى ويُرتجى منها الخير وتُقدّم إليها النُّذر والقرابين ويراق لها الدم كي تستجيب إلى الأماني فترضى. هذا المسعى وهذه التركيبة النفسية عامة في البشرية القديمة. ولا يستثنى منها العرب، ولا تُستثنى منها حتى الأديان العالمية كالمسيحية والإسلام نفسه إذ الدين مقام في واقع الحياة على دعاء الإله للحماية والغفران وقضاء الحاجة.

وقد ذكر ابن الكلبي في **الأصنام**(١٢٩) عدداً كبيراً منها ينيف على التسعة والعشرين، لكلّ قبيلة إلهها الخاص بها، إلاّ أنّ الوثنية كانت منفتحة فلا حكر ولا إقصاء، ولكلّ شخص من قبيلة ما أن يعبد إله قبيلة أخرى أو يدعوه. المقصود بإله القبيلة أنّ مُقام هذا الإله كان وسط هذه القبيلة، على أرضها، وأنها تستسهل التعبّد في هذا المقام، لكن أبناءها لا يُقصون غيرهم من التعبد ولا يمنعون أنفسهم من العكوف على التضحية لآلهة أخرى متى ما تواجدوا على أرض أخرى خلال أسفارهم. ويذكر القرآن أسماء الآلهة الكبرى بالحجاز: اللات والعزّى ومناة، ويأتي على أخرى من اليمن ومن قبائل الشمال: نسر ويعوق وسواع... إلخ. إلاّ أنّ ابن الكلبي عدّد الكثير: الأقيصر وذو الخلصة



ورُضَى وسعد وذو الشرى والفلس وذو الكفّين ومناف وهُبل ويغوث ووَدّ[١٣٠]، وهذه هي الآلهة المشهورة. وهو يميّز بين الوثن وبين الصنم، بين ما هو طبيعي من حجر لم يُعمل وبَيْنَ ما هو اصطناعي من مواد أخرى وذي شكل إنساني. وفي الواقع، ما الوثن والصنم إلاّ تماثيل، تُمثّل الإله في شكل مرئي ومحسوس وليست بالآلهة ذاتها، التي هي قوى خفيّة لها أحاسيس وقدرات كما في كلّ الأديان القديمة الوثنية. إنما أسقط التوحيديون ـ من يهود ونصارى ومسلمين ـ من قيمتها فجمّدوها في الصنم وبالتالي نزعوا روحها، وليس هذا شأن اليونان الذين ميزوا بين الصنم والإله الواقعي.

أصول الوثنية

ولعلّ أهمّ من كتاب ابن الكلبي، فيما خص **أصول الوثنية**، ما أتت به الحفريات والنقوش في شمال الجزيرة عندما تكشّفت حضارات النبطيين والثموديين والتدمريين والصفائيين واللحيانيين. هنا نجد الآلهة العتيقة التي مرت إلى الحجاز فيما بعد. وقد تحدّث من قبل هيرودوتس في القرن الخامس قبل الميلاد عن الإلَهَة **آلِيلاَت**[١٣١] التي يعبدها العرب، ويقصد عرب شرقي الأردن قِبال فلسطين وهم في تلك الفترة الإيدوميون، وقد عوّضهم النبط وهم عربٌ أقحاح أيضاً كما بيَّن ذلك جيداً نولدكه، إذ الأقرب أنهم كانوا يتكلمون العربية والأرامية لغة سوريا والشمال. واستقرارهم بـ "هَا سَلْع" وهي البتراء باللاتينية، يدخل في عملية طويلة المدى من الهجرات والتسربات نحو الشمال من طرف العرب. ومن قَبْلِ السلوقيين أي قبل ٣٠٠ق.م، أقاموا مركزاً للتجارة القوافلية في ما بين الجنوب ـ أي اليمن ـ وبين المتوسط التي كانت تحمل البخور والمُرَّ والعطورات. وهذا الدور، دور الوسيط بين الجنوب والشمال، أساسي ودائم في الجزيرة العربية لأنها في مفترق الطرق بين



اليمن ـ والهند من ورائه ـ المنتجين لمواد ثمينة وبين المتوسط حيث مراكز الحضارة والاستهلاك. هذه الطريق البَرِّية قديمة لا تتجاوزها في القدم إلاّ الطريق البحرية عبر الخليج من بابل إلى الهند، وعليها تقوم الممالك والهياكل السياسية، ومثال مكة بعد ثمانية قرون مثال ساطع على دوام هذا النشاط. وهكذا تكوّنت المملكة النبطية حوالى ٢٠٠ق.م، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، حيث دمّرها الرومان واستلحقوها في ١٠٦ ـ ١٠٧ب.م.

وإذا كانت العاصمة ها ـ سَلْع في جمالها الرائع، وقد استكشفها بوركهارت في ١٨١٢، هي المقرّ والملجأ، فقد استقرّ النبط أيضاً في الحِجر وفي مَدْين، كما أنهم هم الذين أنشأوا بُصرى كحصن حصين، ثم انتشروا في سيناء. وشيئاً فشيئاً من ١٦٩ق.م. إلى ١٠٦ب.م، أي لمدة ٢٧٥ عاماً، لم يكوّنوا فقط مملكة ترابية حقيقية بل وأيضاً حضارة مدينية تستحق الإعجاب: حضارة الصخر المنحوت التي يتحدّث عنها القرآن بخصوص الحِجر **(هيغرا)** حيث يقول: «وينْحَتُونَ من الجِبَالِ بُيُوتاً». ولا بد أنّ الحِجرَ، وتسمى الآن **بمدائن صالح**، كانت زمن النبي أحسن حالاً مما صارت عليه في أوائل القرن العشرين. وقد كشفت أخيراً البعثات الأثرية الفرنسية عن جمال المدينة الجبلية وعن المقابر والنقوش المستودعة وعمّقت معرفتنا بها. إلاّ أنّ دراسة هَا ـ سَلْع/البتراء كانت متقدمة على دراسة الحجر/ هيغرا/ مدائن صالح، ولنا عنها منذ ثلاثينيات القرن العشرين بحوث خصبة. وسنأتي بالأساس على المجال الديني بسبب عروبته العتيقة. فالمذبح هنا محفور في الصّخر وقعره من الأرض لضرورة شرب الأرض لدماء الذبائح. كما أنّ النبط كانوا يضرّجون حجارة المذبح بالدماء، وهذا ما سيفعله عرب الجاهلية بالعِتْرِ أو بالنُّصب. والحجارة المقدسة، وهي ما يعبّر عنه اليونان بـ bétyle، بكلمة مأخوذة عن العبرية تعني كما هو واضح "بيت إيل"، أي مسكن الإله، هي كما يقول دوسو: «حجرة حيث وضعت فيها طقوس التعبد



لمقرّ الإله»[١٣٢] وهي بالتالي محرّمة/ مقدسة. وهذا أمر قديم جداً في التراث السامي ـ الغربي، لدى الكنعانيين[١٣٣] والعبريين القدامى وأيضاً العرب، وهو على الأرجح تُراث مشترك، ولعلّه أيضاً كان موجوداً في الأناضول في العهد النيوليتي. وبالتالي، فمن الغلط أن يُقال إنّ العرب كانوا من عبدة الأحجار، فالحجر إنما هو رمز لمقرّ الإله. كما أنّ تطوّر الزمن وسّع من مفهوم البيت، فأضفاه على المكان المغلق المتّسع الذي ينطوي على الحجر المقدس وهو القبّة لدى البدو، قبّة السيد الذي له "البيت" حتى لو غدت فيما بعد خاوية من الحجر. وسنرى أنّ الكعبة التي يسميها القرآن "البيت العتيق" وكذلك تسميها قريش، هي البيت لاحتوائها على بيت إيل، الحجر الأسود، فاتسعت قداسة الحجر إلى فضاء الكعبة، إنما بقيت مع هذا قداسة الحجر[١٣٤] من دون أية ذاكرة لأصلها ومَعْناها لكونه كان أصلاً مقرّ الإله من دون أن يُعرف أي إله.

الآلهة الكبرى المعروفة في الحجاز زمن البعثة كانت موجودة من قديم لدى النبط: آل = أَلاَهَ = الله بعد تطوّر للكلمة، وأُنْثَاهُ إلاة ثم اللات. وكذلك العزّى ومَنَوْة أو مَنَوَات (مناة) وهي إلهة قديمة جداً في الهلال الخصيب، فهي ترجع إلى الألفية الثانية ق.م. كما أنّا نجد هنا في الشمال الإله قيس ـ وهذا ما يفسّر تسمية عبد القيس وامرؤ القيس ـ وشيْع القوم ويغوث وقَدْ gad[١٣٥]. هذه كلها آلهة عربية في تلك الفترة، ولو أنها ترمي بعروقها في تراث سامي مشترك، إلاّ أنّ العرب تبنّوها وعرّبوا أسماءها وأبقوها حيّة. إنّ هيرودوتس إذ يَذْكُر **أليلات**، فهو على عادة اليونان يماهيها بـ "أفروديتس أورانيا" السماوية والتي غدت "فينوس" عند الرومان، وهذا هو الصحيح، خلافاً لما يقوله فلهاوزن[١٣٦] من أنها الشمس أو القمر، لكن من الممكن مُمَاهَاتُها بالإلهة السورية **عشترت** Astarté.

بعد مائة سنة من إلحاق البتراء والمدن النبطية بروما وتأسيس



مقاطعة "العربية" من طرف الرومان، برزت تدمر على سطح التاريخ كمملكة قوافلية مزدهرة. وأصل سكانها وسكان ما حواليها في القرى والجبال من العرب، إلاّ أنهم تثاقفوا مع الحضارة اليونانية وتركوا العربية لتقبّل اللغة الآرامية، على الأقلّ في العاصمة. وقد لعبوا دوراً كبيراً في صراع الرومان مع البَرْتيين الفرس، فباتت لهم قوة عسكرية عتيدة. إذن، دورٌ قوافلي كبير ودورٌ عسكري أكبر منه قضى على بقاء المدينة بسبب طموح الزّبّاء وسوء تصرّفها وغيرة روما.

ما يهمّنا هنا هو الدين وكيف تطوّر من البتراء إلى تدمر بعد خمسمائة سنة. نلاحظ أولاً حسب النقوش تسمية الإله عامة بـ **الغَدْ** gad، والكلمة تعبِّر بالضبط عن الـ théos اليوناني، وهي التسمية العامة للمفهوم[١٣٧]، وليست خاصة بإله معيّن. ومن المعروف أنّ مناطق الشمال، في فلسطين وشرقي الأردن والبلقاء حيث مستقرّ قبائل قضاعة، كانت تنطق الجيم غاءً مثل العبرية. وستمتد هذه الصيغة في النطق إلى مصر بعد الفتوحات حيث كان تواجد قضاعة مكثّفاً: بلي وجذام وغيرهما. **فالغَدْ** ينطق إذن **جَدٌّ** بلغة مضر. ونجد هذه التسمية في سورة **الجنّ** في عبارة: «جَدُّ رَبِّنَا» التي استعصى فهمها على المفسّرين لأنها من ترسبات القديم جداً. ولعلّ من الأصح والأفضل أن تنطق العبارة هكذا: «جَدُّ رَبُّنَا» أي الإله (هنا الله) رَبُّنَا. وليس هذا المثل الوحيد لاستيعاب القرآن للماضي العربي القديم، حيث إنه مَوْضَعَ نفسه كالذاكرة العظيمة للماضي الحضاري والديني للعرب (عاد وثمود ومدين والحِجر... إلخ) جنباً إلى جنب والتراث اليهودي - المسيحي، ومن فوق الكلِّ إبراهيم أب العرب واليهود معاً والباحث عن الحقيقة لوحده. إلى جانب **بَال** السوري - وليس بَعْل - نجد في تدمر آلهة عربية أو صارت عربية مثل اللات ومناة وعَزِيزو ورحْم ورحيم ومناف، وفي قرى الريف نقوشاً صَفَوية باللغة العربية تكون فيها الآلهة العربية مُثبتة أكثر. ومن أهمّ ما استكشفته الحفريات في



معبد "بال" بتدمر مشهد منحوت يمثّل تنصيب وثن في المعبد. ما نرى هنا هو بعير يحمل الوثن المقدس أي الحَجَر وهو في قبّة ويحفّ به أناس يمشون معه على شكل التطواف procession، وعن اليمين واليسار أناس آخرون يهتفون ونساء مَحْجُوبات بخُمُرِهنّ[١٣٨]. وهذا الهتاف يدخل في الشعائر، كما يدخل في الشعائر أيضاً تحجّبُ النساء إخفاءً كما رأينا للقوة السحرية الجاذبة لشعرهن dynamis. ومن دون شك بقي هذا السلوك حيّاً في مكة زمن النبي، في علاقة مع الطواف بالحجر الأسود المقدس، حيث يقول القرآن بنبرة تهكم: «وَمَا كان صَلاَتُهُمْ عِنْدَ البَيْت إلاّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً»[١٣٩]. يفسّر المفسرون المُكَاءَ بالتصفير والتصْدِية بالتصفيق، وهو في الحقيقة هتاف فيه تصفيق وصياح وحركات أخرى ومن دون شك شيء ما يشبه الرقص المقدس مع التصفير. ويدخل كلّ هذا في تراث عربي مشترك وعريق، ولم يكن بالضرورة أخذاً عن تدمر بل يدخل في دين العرب عامة، ويأخذ جذوره من ثقافة النيوليتي.

ومن أهمّ ما يلفت النظر أسماء الأشخاص المرتبطة باسم إله ما على شكيلة عبد كذا أو تيم كذا أو أوس كذا. فالأولى متكاثرة في قريش (عبد)، والأخرى عند الخزرج والبدو (أوس، تيم). ففي قريش على سبيل المثال: عبد العزّى، عبد مناف، عبد اللّه، عبد شمس، عبد يغوث، عبد الدار، عبد الكعبة. ومن أسماء القبائل في غير قريش: تيم اللات، أوس اللات، عبد القيس. وكلمة عبد تعني هنا خادم هذا الإله وذاك، والعبد يتناقض ويتعارض مع الربّ، بل إنّا نجد مثل هذه التسمية ملتصقة بشخص محترم من الآباء والأعمام كعبد المطلب وعبد عمرو وعبد قصيّ. لكنّنا لا نرى في قريش أيّة تسمية في علاقة مع **هُبَل** وهذا مثير للاستغراب. وهبل هذا موجود بقلّة في بعض النقوش الشمالية، ولا أرى أبداً أنه يتماهى مع الحجر الأسود كما ذهب إلى ذلك فلهاوزن[١٤٠]، ولا أنه إله الرمي بالسهام archer كما ذهب إلى ذلك غيره. وإذ أنه لا



يتماهى مع الحجر الأسود بل هو متمايز عنه، فإن فكرة فلهاوزن مع هذا تحتاج إلى نظر وتعميق. لم يكن هبل في زمن النبي إلاّ إله الاستقسام بالأزلام، إله استكشاف المستقبل، الـ oracles.

زيادة عما ذكرناه بخصوص حضارتي البتراء وتدمر، فلا بد أن نتفحص آلهة أخرى في حضارات الشمال، تلك التي كوّنتها الهجرات اليمنية. فنقوش **الثموديين** تمتد على تسعة قرون من القرن الخامس قبل الميلاد إلى الرابع بعده. هنا نشهد ذكراً لهُبَل ولمناف وهو إله خاص بهم، وأيضاً لودّ وصحار وسين وعمّ ويغوث وإله أو ألاه (الله) وحَوْل ومناة وشمس. والقرآن إذ اهتمّ بثمود بصفة خاصة يشير إلى يغوث هذا عندما يعدّد أسماء بعض الآلهة. أمّا نقوش **اللحيانيين في العَلاَ**، وهم أيضاً من مهاجري الجنوب، فتُبرز إلى الوجود الإله **أَوْس** وإيل وإلاَة. والإلهة القوية هنا ـ من القرن الأول ق.م. إلى الرابع بعده ـ هي إلاَت (اللات) لكثرة ذكرها في النقوش، ولها حضور كبير عند البدو. ولقد كانت إلهة الحرب ثم تطوّرت وظيفتها إلى أن غدت إلهة الحبّ والجمال تتماهى مع فينوس كما ذكرنا وتتزاوج مع العزّى: واحدة نجمة الليل والأخرى نجمة الصباح، ولا شكّ في أنهما عربيتان خلافاً لمناة المستوردة من الهلال الخصيب كما ذكرنا. ونكتشف في هذه النقوش اسم اللات مصحوباً باسم الإله **الله** أو **لاَهْ** (ولنذكر هنا عبارة **لاهمّ**) على شكل منفرد، غير مرتبط باسم شخص على منوال عبد اللّه، كما أنّ تسمية **رَحْمَنَا** موجودة كنعت، وبالحِمْيَرية رَحْمَنان موجودة قديماً لكن كَنَعْتٍ للإله بَعْل شمين، وأخيراً **رحيم** كإله.

في الجاهلية القريبة من الإسلام، كان الإله أو الإلهة يُمثَّل بوثنٍ أو صنم وله مقام معيّن ليس على شاكلة المعبد كما في الحضارات الزراعية، ولو أنّ اللات في الطائف كان لها ما يشبه ذلك. وهذه الآلهة تُزار، وكلّ زيارة في الواقع حجّ. فبخصوص ذي الخلصة في تُبالة بأسفل مكة، يقول لنا الأزرقي:[١٤١] «فكانوا يُلبسونه القلائد ويهدون إليه الشعير والحنطة



ويصبّون عليه اللبن ويذبحون له». وهَدْيُ الشعير نجده في كثير من الديانات القديمة الوثنية، عند اليونان مثلاً كما يُذكر في عديد المصادر ولدى هوميروس خاصة، كما أنه من الممكن أن توجد علاقة بين كلمات مثل شعائر وشعير أو شعر. إنّ الاعتكاف هو المكوث طويلاً والهدي والذبح على العِتر وتلطيخه والطواف حول مقام الإله وهذا كله من أسس التعبّد الوثني العربي. وعادة ما تكون السدانة في قبيلة معينة وفي سلالة معينة من هذه القبيلة. فسدنة العزّى بنخلة كانوا من بني شيبان من سُلَيم، إلاّ أنّ خزاعة كانت تشرف على المقام، ومن الممكن أن تكون هذه القبيلة قبيلة دينية في هذه المنطقة من الحجاز. وكان يؤم الإلهة بصفة خاصة عشائر قريش وكنانة وخزاعة وهوازن أي مضر الحجاز الجنوبي. ولئن كانت العزّى معبودة في الحجاز، فهي كذلك في كامل الجزيرة بما في ذلك الحيرة حيث يُذكر لنا أنهم كانوا يذبحون لها الأسرى من الشام[١٤٢]. وعلى العكس من ذلك، كان الخزرج والأوس في الشمال وكلّ من ينتمي إلى الأزد يعكفون خاصة عند مناة وهي على ساحل قُدَيد. يقول الأزرقي: «فإذا طافوا بالبيت وأفاضوا من عرفات وفرغُوا من مِنى لم يحلقوا إلاّ عند مناة وكانوا يهلّون لها». والحلق يعني انتهاء الإحرام وشعائر الحجّ.

العُمرة والحجّ وطقوس أخرى

إنّ تفرُّد الآلهة يمثّل مرحلة متقدّمة من التعبد بالنسبة للمانا والطوطمية والطقوس المرتبطة بقوى الطبيعة. وهذه الآلهة موجودة في شعائر الكعبة وفي وقفة عرفات ومن دون شك في مِنى. الكعبة مقام الإله ومسكنه، وليس هذا الإله الله ولا هُبَل كما يرتأي ذلك فلهاوزن، ومقرّ الإله في الحجر الأسود، في بيت إيل أو آل، إنما لم يعد يعرفُ العرب اسمه. وعندما يقول القرآن: «فَاعْبُدوا رَبَّ هَذَا البَيْت» فإن هذه الآية نزلت في الفترة الأولى تماماً قبل أن يُكشف اسم الإله ـ الله ـ في السورة



رقم ٩٥ **(التين)**، فهي تعني أنّ لهذا البيت ـ الكعبة ربّاً/ إلهاً. وتُقِرُّ هذه الفكرة التي ربما تُنُوسيَتْ، لكنها لا تذكر أنّ هذا الربّ هو الله، إنما هو المقصود لأنّ القرآن يريد أن يقرّ إلهية الله.

فالله من دون شك موجود في فكر النبي، ولكن ليس ذلك في معتقدات القرشيين كما ذهب إليه البعض. وهكذا يمكن أن نقرّر أنّ الله لئن دخل في عداد آلهة قريش، فليس كصاحب وربّ الكعبة، ولئن كان الإله في الماضي السحيق يقطن الحجر لدى الساميين الغربيين، فهو كالآل، الإله بصفة مبهمة وكموروث قديم. وفي زمن النبي، لم تعد قريش تفكّر في هذا: فالحجر مقدس والبيت الذي يلفّه كذلك وكأنه بيت بلا إله معروف، بل هم نسوا أنّ الحجر كان مقر الإله وحتى الكعبة ذاتها. بقي لنا إشكال **هُبل**، المعروف لدى سكان الصَّفَا من دون أن يتسمى الناس باسمه، وهو إله ذَكَرٌ على أنّ تسمية الكعبة من الجنس الأنثوي وكذلك ذات الكعبات عند ربيعة. وقد لُفِتَ النظر إلى تقارب الكلمة بالفتاة الكاعب[١٤٣]، إلى أنثوية مقدسة ما. هذا محتمل، إلاّ أنّ ما يلفت النظر أيضاً هو الإلهة Cybèle وهي تنطق **كوبال** أو **كوبل**. ونحن نعلم أنّ الرومان استجلبوها من آسيا أي من الأناضول في القرن الثاني قبل المسيح إلى روما على شكل حجر أسود تم تنصيبه باحتفاء كبير وفخامة. وكُبل عتيقة جداً في الأناضول[١٤٤] ولعلها تتماهى مع الإلهة ـ الأم التي بقيت تماثيل منها من العهد النيوليتي في هذه الرقعة من الأرض (الألفية السادسة أو الخامسة ق.م.). وقد انتقلت إلى العالم السوري في عهود قديمة أيضاً، وكان هناك تأثير كبير من هذا العالم على جزيرة العرب.

إنّ الحجر يدخل في الثقافة الدينية السامية، وليس فقط على شكل "بيت إيل". فالعرب وهم متأخرون في التطور لأسباب مناخية يستعملونه في تعليم القبور وفي رمي الجمار بمنى، وحتى في الحرب. وإذا صحّ أنّ الحجر الأسود البركاني موجود بكثرة في الحجاز، فهناك أيضاً الحجر



الأبيض، ولماذا تكون **كُبل** عند نقلها من الأناضول إلى روما ممثلة بحجر أسود؟ نقول هذا للشبه الكبير بين تسمية هُبَل وتسمية كُبل، وهُبل من العالم الشامي وليس من اليمن ولا من بابل والعراق. فهل هُبل تحريف لكُبل؟ هل هو العنصر الذكوري الذي يؤسس زوجاً معها؟ هل الحجر الأسود يمثّل كُبل ثم نسي ذكرها، فلم تبقَ إلاّ تسمية هُبل لكنْ بخصوص الوظيفة التنبؤية؟ إنْ هذه إلا فرضيات تُطرح فقط. الغريب أنّ القرآن لا يذكر هُبَل هذا أبداً، والغريب أيضاً أنّ الآلهة الكبرى في الحجاز من الإناث، وحتى شمس من المؤنث، ولا يوجد من المذكر إلاّ مناف ولم يعد يعبد في فترة النبي وكذلك الله، الإله التراثي الكبير والعتيق عند الساميين ولم يكن يُعبد هو أيضاً في الجاهلية القريبة، وما دعا إليه القرآن في الأول هو عبادته.

الحج

لا بد أن نقرّر هنا مع جاكلين الشابي، وخلافاً لما يُقال عادة، أنّ الحج والعمرة أمران متباينان تماماً. فالحجّ ليس إلى مكة وإلى البيت، والعمرة أو الحجّ الأصغر تقع في مكة. ونحن نلاحظ أنّ هذه الرقعة من أرض الحجاز حول مكة أو القريبة منها كلها مفعمة بالأماكن الدينية: الحرم، الأسواق الثلاثة داخله، عَرفَات، المزدلفة، مِنى. وعرفات، وهي الأبعد، على مسافة تفوق بقليل العشرين كلم من مكة. وإذا توسّعنا في استشراف المنطقة نجد نخلة حيث مقرّ العزّى وسط أشجار محرّمة، كما نجد اللات في حرم الطائف. هذه إذن شبكة من الفضاءات والمقامات الدينية استقرت في الحجاز الجنوبي والجانب الغربي من الجزيرة ولا ندري متى تمّ تأسيسها، ولكنْ نعرف أنّ الشعائر عتيقة جداً يوجد البعض منها كالطواف في حضارات قديمة وحضارات متباعدة (في آسيا القصوى ما قبل المغول).

من المؤكد أنّ الحج الأكبر كان يضمّ وافدين من قبائل البدو الرعاة



سواء من الحجاز أو من الجانب الغربي من النجد وأيضاً قريشاً، إلاّ أنه كان مستقلاً عن رقابتها تماماً إلى زمن النبي عندما استلحق الإسلام مؤسسة الحج في سنة ١٠هـ. وتقول الروايات إنّ خزاعة وصوفة وحتى تميم كانت تتعهد بالدفع من عرفة وكانت صوفة تتعهد بالإجازة من مِنى حتى تميل الشمس بالضرورة كما أكد على ذلك الطبري(١٤٥) حيث يقول: «وكانت صوفة تدفع بالناس من عرفة وتجيزهم إذا نفروا من مِنى. إذا كان يوم النفْر أتوا لرمي الجمار ورجل من صوفة يرمي للناس لا يرمون حتى يرمي فكان ذوو الحاجات المعجّلون يأتونه فيقولون له: قم فارمِ حتى نرمي معك فيقول: لا والله حتى تميل الشمس... فيأبى عليهم حتى إذا مالت الشمس قام فرمى ورمى الناس معه».

أمّا العمرة فقد كانت تقام في مكة في فصل الربيع في شهر رجب وتمادى القرن الأول من الإسلام على ذلك (عمرة رجب) ولا تقام أبداً في نفس الوقت والحج الذي يقع في «أَشْهُر مَعْلُومَات» هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرّم وفي فصل الخريف. ومما يؤكد انفصال المؤسستين كونهما تنتهيان كلّ منهما بذبح وتضحية وحلق للشعر، فيما يخصّ الحجّ في مِنى وفيما يخصّ العمرة على المروة. ولقد قام النبي في عمرة القضاء بهذا النحر، نحر البدن المُشْعَرة، **في مكة**، كما أنّ القرآن يشير بوضوح تامّ إلى مثل هذا النحر في سورة **الحج**، ولا علاقة له بالتضحية في مِنى، وهذا في الآيات من ٢٧ إلى ٣٧. من جملة ما يقول القرآن بخصوص البُدُن: «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثمّ مَحِلُّها إِلَى البَيْتِ العَتِيق» (الآية ٣٣). «والبُدْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ الله لَكُمْ فِيهَا خيرٌ فاذْكُروا اسْمَ الله عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا القَانِعَ والمُعْتَرَّ، كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (الآية ٣٦). وقد حذفت هذه الشعائر من التضحية في العُمرة في سنة عشرة للهجرة، في حجّة الوداع حيث انتظم كلّ النّسق، وأكثر من ذلك من طرف الفقهاء الذين لم يُبقوا إلاّ على النحر بمنى.



كذلك تقول الشّابي إنّ العمرة هي زيارة إلى "بيت إيل"، إلى الحجر الأسود مقرّ الإله المبهم وبالتالي إلى البيت الأكبر - الكعبة - الذي يحويه والذي لم يسمّه القرآن بيتَ الله بل البيت العتيق أو البيت المعمور، كما أنه لم يذكر الحجر الأسود قطّ بل البيت وهي الكعبة التي أقامها إبراهيم. والطواف يكون إمَّا صيغةً من صيغ الاتحاد مع الإله وإمّا، وهذا أقرب عندي، طقساً من طقوس التطهير للمكان un rite lustral. العنصر الثاني هو الطواف (هكذا)، ويسمى السعي أيضاً، بين الصّفا والمروة وهما صخرتان مقدّستان في مكان كان وادياً من أودية مكة يحوي أشجاراً. ولا أرى أن الصخرتين تدخلان ضمن ما يسمى بـ "الأمكنة العليا" كما يذهب إلى ذلك غُودْفْروَا - دِيمُونبين[١٤٦]، التي كانت تجري فيها العبادات عند الكنعانيين والعبريين الأوائل. فمثل هذه التسمية يمكن إطلاقها على كثيب "ألال"[١٤٧] بِعَرفة أو على قُزَح بالمزدلفة. إنّ الذبح الذي يؤذن بنهاية العمرة يقع على المروة فعلاً، وهي مرتفعة قليلاً، سواء تُركت اللحوم للجوارح أو أُكلت في مأتم جماعي كما جرى عليه الأمر لدى العرب القدامى، في البتراء مثلاً.

من المؤرِّخين من اعتبر أنّ قريشاً كانت تنتفع مادياً من الحج والعمرة. هذا ممكن فقط في فترات قديمة قبل التجارة وقبل النبي، وبخصوص العمرة فقط وليس الحج. فتذكر المصادر بخصوص المغيرة بن عبد اللَّه بن عمر بن مخزوم، وهو من طبقة عبد المطلب وأمية بن عبد شمس، أنه كان ممن يجبر الحاج على إعطاء قريش عدداً من الأنعام كنوع من الإتاوة[١٤٨]. في الواقع، الذي تلحّ عليه المصادر هو مؤسسات يبدو أنّ قصيّاً ابتدعها، من مثل "عمارة" البيت، السِّدانة، والرِفادة، والسقاية، وهي مُكَلِّفة أكثر منها مُرْبِحة. ما تجنيه قريش من العمرة هو عنصر أدبي وهي الهيبة المقامة على البيت والحرم، وعنصر مادي وهو التجارة المقامة قبل كلّ حساب على أمن الحرم. فالقرآن نفسه يتكلّم عن "البلد الأمين" وعن "الحرم الآمن". رأيي هنا أنّ الحرم



كمؤسسة دائمة يخصّ فضاء مكة والبيت والمسجد الحرام حوله، وأنّ الحرم كمؤسسة وقتية، في أشهر الحجّ، يضمّ عرفة والمزدلفة التي ينعتها القرآن بـ "المشعر الحرام"، ومِنى وكذلك الثلاثة أسواق الكبرى القريبة منها: عكاظ وذو المجاز ومجنّة. كلّ هذا فضاء حرام لكن في زمن حرام أيضاً. فمفهوم الحرم إذن فضائي وزماني معاً. الفضاء الحرام على الدوام هو مكة وما حولها، وتقوى الحرمة هنا في وقت معيّن هو شهر رجب، شهر العُمرة. والفضاء المزدوج هو حرم الحج، والزمان الحرام هو الأشهر الحرم: محرّم، رجب بخصوص مكة وذو القعدة وذو الحجة، وهو زمان عامّ غير مرتبط بمكان، لكنْ من دون شك هو الزمان الذي ينطبق على حرمة فضاء الحج. إنما مصادرنا تعقّد المشكلة حيث تميّز فضائياً بين حرم الحج الأكبر وحرم مكة الذي كان ينتهي بنَمِرة قرب المزدلفة ولا يصل إلى عرفة، مما يفسّر حسب قولها أنّ القرشيين لا يقفون بعرفة لأنها خارج حرمهم(١٤٩)، وقد شددوا على هذا المفهوم في الجاهلية الأخيرة.

كلّ هذا في الواقع يستدعي تساؤلات لأنّ المصادر هنا غير مقنعة تماماً حتى عندما تستشهد بالقرآن (**البقرة**، الآية ١٩٨). إنّ الحرم ليس مؤسسة عربية بحتة انفرد بها العرب. فنحن نجدها في عدد من الأديان بالخصوص السامية وأيضاً في روما العتيقة. بالأكادية كلمة حرم تَعْني ما هو منفصل، بالأخص في الفضاء. منفصل عن ماذا؟ عما سواه أي عما يسميه العرب الحِلّ. في الواقع هذه الثنائية ذات أهمية قصوى في بنية الأديان منذ الزمن الغابر إذ نجدها لدى الشعوب البدائية، وقد حلّلها دوركايم(١٥٠) ومن بعده ميرسيا إلياد وغيرهما ممن اهتمّ بجذور الأديان وأشكالها الأولى ومفاهيمها الأساسية. وهكذا فأهمية الديانة العربية الجاهلية لا تكمن في تعدّد الآلهة وتمثيلها بأصنام وأوثان بل في الطقوس العتيقة المتصلة ببنية اللاوعي الإنساني والتي نجدها في عديد المجتمعات الأولية. فالعرب لا ينفَلِتون من هذه البنية كما لم ينفلتوا من إدخال الآلهة



المشخّصة، كما لن ينفلتوا مع الإسلام من التوحيدية. ولعلّ هذه التراكيب تزامنت وتداخلت زمن النبي، ولعلّها تدخل في تفسير انبلاج شعوره برسالته.

إنّ الحرم يجرّ قبل كل شيء الأمن ونفي كلّ أشكال العنف حتى إزاء النبات والحيوان، وهذا ينطبق على المكان كما على الزمان[١٥١]. فلا حرب في الأشهر الحرم، «قِتَالٌ فِيه كَبِيرٌ» يقول القرآن عن شهر رجب، أي أمر عظيم، ولا عنف أيضاً داخل الحرم المكّي فينتفي العدوان «ومَنْ دَخَلَه كَانَ آمِناً». وكان على قريش عندما أرادت قتل أحد أصحاب النبي بأحَدِ أبنائها أن تخرجه من الحرم[١٥٢] لكي يجري عليه الإعدام، فَلاَ يُلاحَقْ أحدٌ دخل إلى الحرم. وهذا الدخول بذاته يتطلّب شرطاً أساسياً وهو أن يكون الإنسان في حالة إحرام سواء في اللّباس الخارجي أو في سلوكه. وتذكر المصادر أنّ على المحرم أن يلبس لباس أهل الحرم[١٥٣] أو أن يطوف عارياً وأنّ هذا من المؤسسات المستحدثة في **الحُمس** أو قد تكون مؤسسة الحُمس إنْ صحّ أنها متأخرة استرجعت طقوساً قديمة أو قسماً منها مثل الطواف عارياً بالنسبة للأغلبية أو أعطتها معنى آخر ـ إمّا ثياب الحرم أو لا شيء. إنما العراء في الطقوس الدينية أمر عتيق جداً ينبسط على كلّ الناس، فهو عراء عامّ وطقسي كما بيّن ذلك جيداً لويس جرني[١٥٤] بخصوص اليونان الأولية. إذن الأقرب أنّ العراء في الطواف مؤسسة عتيقة لا علاقة لها باستحداث **الحُمس**.

إنّ مفهوم الحرم ديني بحت ويعني الموانع قبل كلّ حساب ويعني أنه مستبطن في الأذهان وعليه إجماع. ومن الواضح أنه بخصوص مكة لم يقم هذا الإجماع إلاّ بسبب وجود البيت المقدس وأنّ عامل العراقة في الزمان والقُدُسية يلعب الدور الأساسي. فالتحريم الإرادي لمكان ما لا يأتي بنفس النتائج كما ورد بخصوص تحريم المدينة بعد الهجرة من طرف النبي[١٥٥]، إذ إنّ أعداءه من الخارج لا يعترفون بذلك، وأيضاً ما ورد بخصوص مسيلمة إذ أراد تأسيس دين، فيقول الطبري إنه «ضرب



حرماً»[١٥٦] في اليمامة لكنه لم يُفلح. وهكذا كانت مكة محمية من العُنْف الخارجي بالدين وبالدين فقط، يعني أن الاعتقاد من طرف القبائل في حُرمة الحرم بمثابة سُورٍ داخلي مستبطن في الأذهان، ونفسُ الشيء في أماكن الحج، إنما في أزمنة معيّنة.

والحج كما هو معروف يدور في أماكن متعددة، ثلاثة بالضبط: عرفة والمزدلفة (أو جمع)[١٥٧] ومِنى، ولا علاقة له بالبيت ولا ينتهي على الأرجح بالطواف حولها، إنما بالذبح وحلقِ الشعر بمنى. وهو مليء مفعم بالطقوس الغريبة الرائعة التي لا يتبيّن معناها ظاهرياً. فهناك وقفات وجري أو دفع وطواف ودفعة أخرى من المزدلفة ورمي الجمار أو بالأحرى وضع الأحجار في أماكن مخصصة في مِنى وتضحية. ولا وجود هنا لمعابد مغلقة صغرت أم كبرت، بل كلّ شيء يجري في الهواء الطلق. والطقس الأساسي هو الوقفة بعرفات من الضُّحى إلى الغروب أمام شمس ملتهبة، ومن الممكن بمرافقة صيحات أو ابتهالات لا نعرفها. وينتهي الوقوف قبل أن تغرب الشمس بقليل و«هي كالعمائم على رؤوس الرجال» حسب عبارة الواقدي[١٥٨]. وقد أمر النبي في حجّة الوداع ألا يتمّ الوقوف إلا بعد أن تغْرب الشمس تماماً، وأمضى ذلك الفقهاء من بعده. ما معنى هذا؟ معناه أنّ محمداً كان يعلم أنّ الوقفة لها علاقة بالشمس، بحضورها، وأنه أراد أن يمحو هذه العلاقة، أن يفسخها، ونفس الشيء سيحدث عند المبيت بالمزدلفة وعند إجازة الخروج من مِنى. وهكذا يمكن أن نقول إنّ وقفة عرفات وكل الحج في الجاهلية هي من شكيلة **العبادات الشمسية**، عبادة الشمس كجرم مخيف عظيم وعبادتها كإله. وقد أقرّ هذه الفكرة المستشرق غودْفْرَوَا ـ دِيمُونْبِين بكلّ وضوح وأقَرَّتْها من بعده جاكلين الشابي مع تحليل أوفى وأدق واستنباط ذكي. فتقول هذه المؤرّخة إنّ الوقوف في حرارة الشمس هو نداء لهذا الكوكب ـ الإله أن تخفّ وطأته كي تنزل أمطار الخريف[١٥٩]. كما أنّ هذا الطقس يجمع الناس تحت رعاية إله واحد.



ونحن نلاحظ أنّ كلّ شعائر الحج متموضعة في الأماكن العليا وتندرج أيضاً في هذا الشكل من التعبّد.

بالأساس إذن، الوقفة ومن بعدها الإفاضة مرتبطتان **بالشمس وبالمطر**، وهي رمزية وغير واعية بذاتها، فالشعائر هنا هي كلّ شيء ولا وجود لتضرّع معلن. وإذا كانت الوقفة ذات علاقة بالشمس والإفاضة أو الدفع علاقتها واضحة بالماء والمطر، فالفيضان والفيض وفعل أفاض كلّ هذا مرتبط حميمياً بحركة الماء: «أن أفيضُوا عَلَيْنَا مِنَ المَاءِ» يقول القرآن في سورة **الأعراف**، الآية ٥٠. وتلحّ الشابي على كلمة وجذر "دفع": فالدُّفَّاع هي كمية المياه في السيل المنحدر، و**المَدْفع** هو مجرى السيل، ولا ننسَ أنّ من عرفة إلى مِنى تنحدر الأرض على الدوام حتى إلى مكة ومن بعد إلى البحر في اتجاه شرق ـ غرب. وتكون إذن الإفاضة من عرفة نحو المزدلفة، وهي انطلاقة جري محاكاةً لجريان السيل المتمنّى بعد مطلب المطر من الشمس حسب نظرية الشابي. ويكون الحجيج بعد وقفتهم ـ وهي دعاء صامت ـ إمّا يعتبرون أنّ دعوتهم أجيبت وأنّ السيل قد فاض وإمّا يريدون بمحاكاة mimétisme الطبيعة إجبار الشمس على أن تلبّي الدعوة بصفة سحرية، فيفيض الحجيج وكأنهم هم السيل وقد تكون هذه الفكرة أقرب إلى الواقع من فكرة إجبار الشمس مسبقاً. وإذا كانت الإفاضة في رأيي ذات علاقة بظاهرة الماء، فلعلها بالأحرى اتجاه إلى إله الرعد والمطر، قُزح، بالمزدلفة، ومن المزدلفة إلى مِنى اتجاه إلى الأنصاب كما يقول القرآن: «كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُفِيضُونَ» (**المعارج**، الآية ٤٣). المقصود هنا بصفة خاصة الإفاضة من المزدلفة إلى مِنى حيث النُّصُب.

المزدلفة، إذن، هي المشعر الحرام بنص القرآن وتحتوي على جبل قزح إله الرعد والبرق وتَفَجُّرِ المطر، والكلمة ذاتها كما تطورت على شكل قوس قزح تشير إلى الصلة الحميمة بين النور / الشمس ـ والماء/ المطر. وبالتالي يمكن أن تؤوَّل الإفاضة أيضاً على أنها هروب من



الشمس القاسية نحو من سَيُلَبي الدعوة أي قُزح وليس بمحاكاة السيل. وعلى أية حال، فما من شك في أنّ هذه الشعائر لها علاقة وطيدة بما هو شمس ومطر: حرارة كاسحة وماء متمنًّى في مجتمع بدوي ـ والحج مؤسسة بدوية ـ مهدد حيوياً بنقصان الماء وبشدة الحرّ. والملاحظ هنا أنّ الشمس وقد عُبدت كإله في مصر ووادي الرافدين واليمن وسوريا ومن طرف الرومان Aurélien دخلت في هذه البقاع كإله في منظومة الآلهة واكتسبت بالتالي معابد خاصة تحاكي المعابد الأخرى. لكنْ هنا في الحج تبدو في مظهرها الكوني الطبيعي، فلا ندري هل كانت تعتبر إلهاً أم قوة حيّة بحتة غير مدجَّنة في ألوهية المعابد. وكلّ هذا في شكله العتيق جداً يضفي على الحج "الوثني" جمالاً وروعة لأنه يدخل في تديّن الأصول الكوسمي حيث الأم ـ الأرض والسماء ـ الأب وماء البحار الطافح والسديم اللانهائي. وهذا التديُّن ماجي/ سحري يُراد به إجبار الطبيعة القاسية على الاستجابة للتمنّي. فالشمس تصهد الإنسان الواقف فيمتصّ كلّ قوّتها، ثم يصير الإنسان سيلاً دافقاً فيّاضاً ويتحوّل صَوْبَ إله المطر والرعد. ومن ثم، أي من المزدلفة، يُفيض الحاج مرة ثانية بعد أن ترتفع الشمس صبحاً. لكن الإسلام أجبر الحجيج على أن يفيضوا قبل بزوغ الشمس من المزدلفة لفكّ الرباط بين الشمس وشعائر الحج.

وهكذا في الواقع، دمر الإسلام كلّ هذه الرمزية وأفرغها من لبّها مع الإبقاء على الشكل الطقسي/ الحركي، من مثل الإفاضة وغيرها التي لم يَعُدْ لها معنى سوى توحيد القلوب في الاتجاه الكامل نحو الله وسوى التزام قواعد أخلاقية صارمة. وهذا مهم جداً وسيتبين ذلك مع اتساع الإسلام في التاريخ، فاتخذ الحج معنى التوحيد بين المسلمين وبين البشر عامة، لكن النبي أراد في الأصل أيضاً الحفاظ على مؤسسة ثقافية تمسّ الهوية عن قرب.

الحق أنه يوجد مشكل بخصوص تباين موضع الإفاضة بين قريش



والأعراب، وليس هذا مكانه، لأنّ ما يذكره القرآن في الآيتين ١٩٨ و١٩٩ من سورة **البقرة** لا يتماشى مع ما تقوله المصادر الأخرى وحتى كتب التفسير. على كلٍّ، ثمة إفاضة ثانية نحو مِنى بعد طلوع الشمس، وبعد إمضاء ليلة في سهرة دينية عند الإله/الجبل قُزَح الذي سيغدو "المشعر الحرام" حيث كانت تشعل النيران، «كانت قبل ذلك توقد عليها النيران بالحطب» ثم صُيّرت بالهرادي والشمع في عهد العباسيين الأوائل إلى حدود خلافة الرشيد[١٦٠]. وهذا من بقايا الوثنية في الإسلام، مثل الهدي التعويضي، ومثل النحر ورمي الجمار في مِنى.

في الواقع، الجمار هي كثبان صغيرة في أمكنة الأنصاب من الحصى ارتفعت شيئاً فشيئاً بالرمي. والرمي هو وضع أحجار في مكان مقدّس احتراماً وإجلالاً للآلهة الأولية الكوسمية وللأَنْصاب. وهو يدخل في الثقافة الأنتروبولوجية للعرب، أي إنه عمل بِرّ، ولا علاقة له بالعنف في الرمي الجاري اليوم لاعتقاد المسلمين أنهم يضربون الشيطان بالحصى. وفي آخر المطاف وفي مِنى، يقع النحر، نحر الأنعام. والنحر نجده في كلّ الأديان القديمة بلا استثناء.

ولم يأخذ العرب التضحية من الغير كما لم يأخذوا من الغير الطوطمية الأصلية والموانع الجنسية لأنّ كلّ هذا مثبت في اللاوعي الجماعي، إنما تطوّرت مؤسسة النحر لتصبح عملية شكر للآلهة أو للأرواح أو عملية تهدئة لسطوتها، أو مرتبطة بمطلب. هي هدي أي هدية، ويتمّ الحج بها. هنا تقول جاكلين الشابي[١٦١]: هم يشكرون الإله ـ الشمس **مُسْبَقاً** على تلبيته دعوتهم في الإمطار، أو يتظاهرون أنّ دعوتهم لُبِّيَت بعدُ وكأنّ المطر نزل وتدفق وصار الحجيج ـ سحرياً ـ هم السيل المندفع في مرحلة أولى من عرفة وفي مرحلة ثانية من المزدلفة. وإذا صحّ هذا، فهو يعني شكراً خيالياً للشمس حيث ضعفت في عرفات قبل الغروب وهذا المطلوب منها، كأنّ المطلب سلبي، والشكر الخيالي يتجه أيضاً إلى قُزَح، إله البرق والرعد والمطر، فقد لبّى بالإمطار إيجابياً.



ولا ندري دور الأنصاب بمنى وعلاقتها بالشمس والمطر فهي تمثّل الآلهة في شكل عتيق من دون تسميتها، ومن الأرجح أن يكون ذلك ترسّباً أتى من بعد ولعلّ الحج يحوي ترسّبات. من الممكن أن يكون الحج يمثّل شعائر متمايزة في الأصل وهي ثلاث: الوقفة أمام الشمس، الدفع إلى قُزح، الإفاضة إلى الأنصاب («يَهْرَعُونَ إلى الأَنْصَاب» يقول القرآن) ثم خيطت فيما بينها بعد ذلك.

من الواضح أنّ كلّ هذه الشعائر تعبّر عن أزمة، ليس داخل الجماعة، وإنما بين الجماعة والطبيعة، وأنها تنفرج بالنحر وإسالة الدم ثم بعد ذلك بثلاث ليال من الاحتفاء والاحتفال تسمى **أيام التشريق** (أي تشريح اللحم وتجفيفه) والأكل معاً، وصحبة الآلهة خيالياً. من المرجح أنه يحصل أيضاً إطعام للفقراء، وأنّ "المُطْعِمِين" من قريش حسب المصادر ليسوا فقط سادة مطعمين باستمرار لأبناء عشيرتهم بمكة بل أيضاً في مِنى للفقراء جميعاً، كما أنه وجد مطعمون من سادة القبائل المشاركة في الحج. أمّا التشريق أو التشريح فهو احتساب للمستقبل ولأوقات الحاجة والمجاعة. وهنا في مِنى يحصل خروج من مركّب طقوس الحج ويتمّ إمّا بالتقصير ـ قصّ الناصية وهي مبدأ للحياة ـ وإمّا بحلق كلّ الرأس والإبطين وغير ذلك وهو أيضاً تضحية رمزية بالجسم وينتهي الحج بإجازة صوفة عند ميل الشمس،[١٦٢] أي الإستعداد للغروب.

ولم يكن يوجد إتمام للحج بطواف حول الكعبة حتى بالنسبة للقرشيين، كما أنّ من المشكوك فيه تماماً أنّ الأوس والخزرج يتمّون الحج بزيارة وطواف حول مناة حسبما تقول بعض المصادر. قد يقومون بزيارة بِرٍّ إلى هذه الإلهة وهي في طريق عودتهم، لكنْ خارج شعائر الحج الذي يقع في أمكنة معيّنة وفي أوقات معيّنة.

فالإسلام وحده هو الذي دمج الحج بالبيت في الحج الأكبر إذ أقحم فيه الطواف حول البيت، وهو الذي ابتدع مفهوم التمتع بين العمرة والحج، وهذا يعني أنّ المؤسستين كانتا في الأساس منفصلتين.



الحِمَى

من الواضح أنّ الحج منفتح على عرب الجهة في الواقع، وخصوصاً على الأعراب، وهم الذين ابتدعوه لارتباطه الوثيق بأمطار الخريف والنظام الرعوي للحياة. ولم تكن قريش تلعب فيه أيّ دور بل هي نأت عنه بتأويلها المجحف لمؤسسة الحرم والحُمس. على أنها تشارك فيه مثل ثقيف ومثل أهل يثرب، أي أنّ هناك حضوراً لأبناء القرى. وبالتالي فالحج مؤسسة عربية عامة في الجاهلية، ومفتوح بالقوة على كلّ العرب، وهو مما يشكّل بصفة بيّنة دين العرب لأنه موحِّد لهم.

أمّا الآلهة والحرم والحِمَى، فلئن كانت كمفاهيم ومؤسسات دينية عنصراً عاماً، فهي تتخصّص حسب المجموعات والقبائل. فالآلهة مقدّسة بالنسبة لكلّ عربي وهو يَذْبَحُ لها، لكنْ لكلّ قبيلة إلهها المفضّل والخاص بها وهو يقطن في فضائها وهي التي تسدنه. ونفس الشيء بالنسبة للحرم والحِمى. فالإله والحمى يشخّصان المجموعة في صلتها بما هو حَرَم وحَرَام sacré بالمعنى المضبوط، يعني ما نسمّيه اليوم بالمقدّس بعد انزلاق وتوسيع المفهوم. الحِمى ينتمي إلى الديني وإلى القبيلة، وداخل القبيلة تضطلع به سلالة معيّنة. وهو عبارةً عن فضاء واسع حيث ترعى الأنعام وتنبت الأشجار محميّةً لا تُمسّ، تحت رعاية الإله وسادنه. فهو فضاء محرّم إلاّ في بعض الظروف حين تلتئم القبيلة في تضحية مقدّسة لتناول القربان. أمّا حمى بعض الأرباب السادة ككليب المذكور في المصادر(١٦٣)، فإمّا أنه تشبيه فقط بالحمى الحقيقي، وإمّا يعني أنهم ينتمون إلى السلالة الدينية، وإمّا أنه استحواذ وتجبّر. **فالحمى حَرَمٌ** يقيم علاقة ثلاثية بين الإله والقبيلة والطبيعة الحيوانية أو النباتية، وهو من دون شك مؤسسة أقدم من الحرم المكي أو اليمني، لأنه متجانس مع ماهية القبيلة واقتصادها ولأنه لا يحوي أيَّ بيت



محرّم ومقدّس. فلم يكن هذا الفضاء مسكوناً من البشر، وقد بيّن كلّ هذا ديكوبار جيداً[١٦٤].

إنّ الهموم الاقتصادية في المجتمعات القديمة تتشابك بوعي أو عن غير وعي مع المعتقدات وأكثر من ذلك مع الشعائر الدينية والموانع والمحرّمات سواء كان ذلك ما هو "طوطم" أو "تابو" أو طقوس مرتبطة بالفصول ونتاج الأرض[١٦٥]. وإذا كان الحج ذا صلة بفصل الخريف وبرغبة الإمطار، ففصل الربيع، ورجوع الحياة إلى الأرض، له دور بالغ في أديان الشعوب الزراعية من ساميين وغيرهم. فالعرب يهدون أبكار غلالهم ومواشيهم للآلهة ولله أيضاً، إله التراث القديم، ويذكر هذا القرآنُ. ويبدو من أول وهلة وكأنه يقبل بالفكرة إلاّ أنه يعتبر التوزيع ظالماً: «سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» يقول النص المقدّس (في **الأنعام**، الآية ١٣٦). وواضح أنّ الآية تبدي سخرية إزاء هذه العوائد. فحتى عندما يُدخلون الله في حساباتهم، فهم يجورون في حقّه من وجهة نظرهم ولا ندري كيف ذلك، لأنّ الآية تبقى غير مفهومة. المهم هنا هو وجود مثل هذا الهدي وهو عتيق جداً في التقاليد السامية نجده عند الإسرائيليين القدامى، ولعل هذا ما يفسّر وجود الله فيه حذو الآلهة. ولا نعلم هل تشير الآية إلى أمور تحدث في اليمن أو في مناطق زراعية أخرى أو حتى لدى البدو فيما يخصّ الأنعام. ولا نعلم هل أنّ مثل هذا الهدي يحدث في الحِمَى أو يُوهب له.

لكنْ من الأقرب أنّ تقاليد أخرى يذكرها القرآن بإسهاب ويسترجعها ابن إسحاق وغيره[١٦٦] بخصوص البَحِيرة والسائبة والوصيلة والحامي متصلة بالعالم البدوي ومتصلة بمؤسسة الحِمَى. ولئن كان تحريم هذه الأنعام يدخل في السُنن الدينية قطعاً، فله علاقة واضحة بالاقتصاد ـ هنا الإنجاب ـ وبالتصنيف الذهني بين الذكورية والأنثوية. **فالسائبة** مسيّبة «لم يُركَبْ ظهرها ولم يجزَّ وَبَرُها ولم يَشرب لبنَها إلاّ ضيفٌ» (**السيرة**، ص ٥٧)، وابنتها بعد عشر ولادات هي



البَحِيرة، و**الوصيلة** شاة أنجبت عشر إناث، و**الحامي** الفحل المنجب أيضاً لعشر إناث. العامل الاقتصادي واضح هنا، يعني الخصوبة الاستثنائية لهذه الحيوانات التي مُنحت مقاماً خاصاً، فلا تركب ولا تؤكل، وبالتالي فهذا من دون شك يدخل في شعائر الخصوبة كتحريم. فلقد باتت مسيّبة مخصّصة للإله، تحت رعايته، والأرجح أنها توفد إلى الحِمَى. وما أكثر ما نجد في الأديان الحيوانَ الذي ضُرب عليه "التَّابُو" أي التحريم. وحتى إذا أرادت المصادر الإسلامية أنّ الأمر يرجع إلى مكافأة هذه الأنعام، فالمكافأة لا تقع إلاّ في إطار التديّن. وهو ما فهمه القرآن جيداً إذ يقول: «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وصِيلَةٍ وَلاَ حَام ولكنّ الذين كَفَرُوا يَفْتَرون عَلَى اللَّهِ الكذِبَ وأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُون» (**المائدة**، الآية ١٠٣).

وتدخل ديالكتيك الذكر/الأنثى في الوصيلة إذ يعتبرون ما تنجب بعد عشرٍ لأبنائهم دون بناتهم، ويتصدّى القرآن لهذا الميز: «وقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورنا و**مُحَرَّمٌ** عَلَى أَزْوَاجِنَا وإن يَكُنْ ميْتَةً فَهم فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهمُ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيم عَلِيم» (**الأنعام**، الآية ١٣٩). وسيؤكد القرآن في آية أخرى على أنهم ابتدعوا ما هو حلال وما هو حرام من الرزق، وفي آية رابعة ينكر أنّ الله وصّاهم بهذا. فالمسألة دينية إذ تدخل في تصنيف الحلال والحرام وهو الديني البحت، وإذ يرى النص القرآني أنّ الله ـ فهو ينكر الآلهة الأخرى ـ لم يوصهم بهذا، فهو يعتبر أنّ المسألة دينية لكنْ ليست من الدين الحق.

في الواقع، بقدر ما تبدو الجزيرة العربية ضعيفة أمام المجتمعات الزراعية الكبرى وهي بعدُ فاقدة لمؤسسة الدولة في قلبها ووسطها، بقدر ما تبدو ثرية من وجهة المخيّلة الثقافية والدينية. فزيادة على ما ذكرنا، كلّ ما يمتّ بصلة إلى الرجم بالغيب "المَانْتِيك" موجود بكثرة وتنوّع عندهم، وقد درس ذلك بدقة وإسهاب توفيق فَهْد: الكهانة والقيافة والعيافة والتطيّر وغير ذلك. وهي مؤسسات مشتركة ثقافية ـ دينية تدخل في سُننهم، كما كانت موجودة بقوة في أكّاد ولدى



الرومان. وسنتكلم عن مؤسسة **الحُمس** وهي دينية أساساً لها علاقة وطيدة بمكة والحرم.

وإذا كان كلّ هذا عربياً مستنبطاً من العقل الديني الباطن ومعتبراً كذلك من طرف العرب أنفسهم، فإن الجزيرة العربية زيادة على هذا محاطة ومخترقة من الأديان الكبرى التوحيدية والثنائية: في جنوبها وشرقها وشمالها، من الرومان والفرس خارج الجزيرة، ومن اليمن والحيرة مع عرب الضاحية والغساسنة، ومن يهود المدينة ووادي القرى داخلها. لكن وسط الجزيرة وبالخصوص غربيّها كان معقل وثنية منتظمة إلى حدّ كبير: من الطائف إلى يثرب. ولا يمكن أن يعتبر المؤرخ أنّ الإسلام إنما برز صدفةً في هذه المنطقة وليس في غيرها. من قلب الوثنية؟ هذا صحيح، لكن من عالم متمسك بهويته الثقافية، وهذا العالم في مكة وما حولها، ومكة أمّ القرى فيه وهو منفتح بفضل التجارة على الحضارات المستقرّة الكبرى وحضارة الشمال خاصة. لم يكن عرب الحجاز من أهل المدن والقبائل مستعدين للتخلي عن "دين العرب"، يعني عن أسس ثقافتهم الأنتروبولوجية كإخوانهم من عرب الأطراف، مثلاً في سبيل اعتناق المسيحية. وإنّ من يتأمل وضعية هذه الرقعة من الأرض في تلك اللحظة، وبين ما صار إليه عالم الإسلام بعد قرن أو قرنين يبقى مندهشاً. وفي كلّ هذا، أين قدر التاريخ؟ أين الصدفة؟ أين مجال الحرية للإنسان الفرد؟




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

تأسيس مكة ونموّها

تأسيس مكة

أهمية مكة قبل الإسلام بالنسبة للمؤرّخ تكمن في أنّ الإسلام نشأ فيها، وأنّ النبي محمداً من أبنائها من دون أي شك، وأنّ الدعوة الأولى قامت فيها. فهي مهد الإسلام بالرغم من أنها رفضته ولم تتقبّله إلاّ بعد أن مرّ الرسول بالتجربة المدنية. والدين المحمدي بعدُ جعل من الكعبة بيت الله ووصلها بعمل إبراهيم، المرجع الأصلي للإسلام، فغلَّف مكة بـ "مِيتٍ" mythe قوي جداً. ومن البيّن أنّ كلّ دراسة لتاريخ محمد لا بد لها من أن تنكبّ على السياق العام والخاص الذي انحدرت منه الدعوة أو تطوّرت ضمنه، لتقصي الظروف التي ظهر فيها الحدث من دون أن يعني ذلك سببية صارمة، لأنّ التاريخ أيضاً تاريخ الحرية والمبادرة، ولكون الأديان ترتكز على تدخل الإلهي في مجرى الحياة الإنسانية، لفترة قصيرة ثم ينحسر هذا التدخل.

إنّا لا نعرف عن مكة شيئاً من الزمان الغابر لانعدام البحوث الأثرية أو لكونها لم توجد بتاتاً. وما يورده بطليموس بخصوص "ماكورابا" لا يمكن إلاّ أن ينطبق على اليمن إذا صحّ وجود مثل هذه المدينة. كلّ ما نعلمه آتٍ من المصادر العربية القديمة ولا شيء من مصادر أجنبية معاصرة للإسلام على الرغم مما تؤكّده كرون[١٦٧]، مع كلّ ما في تلك المصادر العربية من تركيب ميتي وأساطير ومعلومات مشتتة أو معقلنة. فهناك مادة



لا بأس بها وكذلك مجهود لاستطلاع الماضي والسيطرة على المادة الشفوية من مؤرّخي القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة.

ما هي كبرى المؤسسات التي حفّت بحياة مكة الجاهلية وكيف تأسست مكة بالذات؟ إنّ مكة اعتمدت لتولد وتنمو على العمل البشري والاستنباط والذكاء وليس على كرم الطبيعة: «وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ» يقول القرآن. الدين أولاً والاقتصاد ثانياً، ومع كلّ ذلك المبادرة والهيكلة الاجتماعية. تلك القوى هي أسّ مكة، فمن أين نبعت؟ هناك البيت والحج إلى البيت وكيف انتظم، هناك الحرم وكيف انبنى واتسع وعلاقته بالحُمس. تلك هي النظم الأساسية التي بفضلها تأسست مكة ونمت، وقد وجدها الرسول في أوجها فنعت القرآن مكة بـ "أُمِّ القُرَى". هذا هو المركّب الأصلي، وله علاقة وطيدة بالاستيطان والاستقرار البشري وبانبثاق هوية قرشية. إنّ الديني أنتج أيضاً إمكانات اقتصادية تطورت فيما بعد إلى تجارة كبرى بين الجنوب (اليمن وإفريقيا الشرقية) والشمال (بلاد الشام).

الظواهر التاريخية متشابكة إلى أقصى درجة ومترابطة، فلا يمكن طرح سببية صارمة وفقيرة لهذه الظواهر، وإنما ما يمكن هو محاولةٌ للإجلاء والتفكيك والتوضيح. ومن الأرجح أنّ مصادرنا اختزلت ما هو مسار وسيرورة في أحداث وأشخاص معيّنة[١٦٨]: قصيّ، حرب الفجار، قصة المطيبين والأحلاف بين عبد الدار وعبد مناف، حلف الفضول، أبناء عبد مناف وتدشينهم للتجارة الخارجية، وأخيراً غزوة أبرهة وعام الفيل. على أنّ الرفع من شأن الأحداث والأشخاص لا يعني أنهم لم يوجدوا بتاتاً، ولكن بولغ في أهمية بعضها وجعلت كمعالم في طريق التورخة. مثلاً: كون التجارة انطلقت في زمن أبناء عبد مناف، عبد شمس وهاشم ونوفل والمطلب، فهذا صحيح لكن ليس بالصفة المنسّقة الإرادية المذكورة[١٦٩]؛ كون غزوة أبرهة وجدت فهذا صحيح أيضاً لكن ليس في السنة المذكورة ولا اتّجاه مكة. وكذلك فقصيّ وُجد ولعب دوراً



مهماً، إنما من الأرجح أنّ المصادر ضخّمت من هذا الدور لأنه جدّ النبي الأعلى وجدّ خلفاء الدولتين.

قصيّ

مصادرنا تجعل من قصيّ، ومنه تحدّر النبي إذ هو محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ، مؤسس قريش حقاً. فهو الذي أوطنها بطن مكة وافتك البيت من خزاعة: قصي الرجل العظيم في قريش والأب الروحي و"المجمّع" كما قيل. وتنسب له المصادر(١٧٠) تأسيس مؤسسات قريش وقد بقيت إلى عهد محمد: دار الندوة، اللواء، سدانة البيت، السقاية والرفادة وأمور أخرى. هل جرى تفخيم دوره لأنه جدّ النبي والخلفاء؟ وما هو أكثر استغراباً بالنسبة للمؤرّخ أنّ الجدّ الأول والحفيد ـ محمد ـ قاما الواحد تلو الآخر بعد مرور قرن ونيف بأدوار تأسيسية ذات قيمة عليا، مع أنّ عمل محمد ذو بُعد عالمي ويدور في زمنية لا تنتهي، ذات امتداد طويل. على أنّ استغراب المؤرّخ هنا في غير محلّه تماماً، فالوراثة الإبداعية كانت موجودة بقوة في الأزمنة القديمة: **باريكليس** مثلاً متحدّر من كليستان المشرّع الأثيني، وأفلاطون متحدّر منه أيضاً، والبوذا من أسرة ملكية، ويُنسب المسيح إلى سلالة هارون من جهة أمّه. هناك عناصر في قصة قصيّ تدخل في ما يسمى بـ "ميت" التأسيس، على أنّ العرب هزيلون في ما هو ميتولوجيا، فلنقل إنها أساطير فحسب، من مثل استنجاده بقضاعة والحرب مع خزاعة صاحبة البيت. وبما أنّ لدينا روايتين عن قصيّ، إحداهما مطوّلة ومليئة بالخرافات، وأخرى مقتضبة وأكثر واقعية(١٧١)، فسنعتمد على الثانية، وهي تقصّ علينا أصول مكة والدور التحضيري لقصيّ، ولن نوردها كما هي بل سنستقرؤها ونقاطعها بمعلومات أخرى لكي نعطي الصورة الأقرب إلى الحقيقة.

الأقرب أنّ مكة كانت في الأصل **حمى** للقبائل المجاورة وخصوصاً



خزاعة، حمى فيه مغيض[١٧٢]، وفي المغيض أشجار وأعشاب ملتوية موهوبة للآلهة أو لإله المكان وهو كما أرجّح إله خزاعة وما حولها من القبائل، وتوجد أيضاً حيوانات موهوبة. الحمى أرض مقدسة غير مأهولة، ولم يوجد بعد بيت مبني بل هيكل بدائي من أحجار مرفوعة على حجر مقدس هو مقرّ الإله (بيت إيل) قرب بئر ما يستدعي التوقّف من أبناء السبيل. هل وجدت زيارات إلى الوثن؟ لا نعلم ذلك، إنما يجري على هذا المكان ما يجري على أيّ أرض حمى، قد يُعكف على الإله ويُذبح له ويشرب الناس من البئر، لكن الأمر ظرفي جداً وغير منتظم بتاتاً، كما أنّا لا نعرف هل وجد منذ قرنين قبل الإسلام مثلاً حج إلى عرفة. كلّ هذا يدخل في ما قبل التاريخ، لكن من المحتمل أن يكون الحج قد وُجد وكذلك أماكنه المحرّمة، وإلاّ لما فهمنا لماذا اضطلعت مكة بدور ما وبدور ديني في المستقبل القريب.

من دون شك كانت خزاعة مسيطرة على المكان كما سيطرت على مقرّ العزّى في نخلة، ومن دون شك كانت هي القبيلة الدينية ومن الممكن القبيلة الأقوى مزاحمة مع كنانة. هذه المنطقة من الحجاز الجنوبي وتهامة كانت مرعى قبائل صغيرة أو متوسطة الحجم: خزاعة وكنانة أولاً، ومنهم عُدوان وصوفة ودَوس والقارة والدِّيَل والبعض منها نصف متوحشة. الكلّ يمتد في اتجاه الشرق إلى حدود النجد والغرب نحو ساحل تهامة والشمال في دائرة ليست بالكبيرة، وإلاّ تلاقت هذه الوحدات الصغيرة بأخرى أكثر عدداً فيحصل نزاع على المراعي أو تُبتلع. القبائل الكبرى غير البعيدة هي هوازن وعامر بن صعصعة في الجنوب الشرقي، وما هي أصغر حجماً هذيل وسليم وهلال في اتجاه الشمال. ولم تكن المنطقة، منطقة مكة وتهامة، خصبة للرّعي بسبب التضاريس والأحجار البركانية وطبيعة التربة وحتى بالنسبة لطبيعة الأمطار. فالأمطار تنهطل بقوة في أوقات معيّنة فتملأ الأودية وتجرف الأرض في المنحدرات من النجد إلى البحر، فهي لا تنفع للمرعى إلاّ قليلاً. ورأيي أنّ الحمى هو مخزون للجماعة تتراكم فيه



النباتات والحيوان، فهو مدّخَر وملجأ للمجموعة البشرية يتداخل فيه العنصر الديني، بل هذا العنصر أساسي.

يقول الأزرقي: إنّ الحاج إلى مكة قبل قصيّ أي في عهد خزاعة كانوا يدوسون الأعشاب وأشجار المغيض بأقدامهم فتنبسط الأعشاب ثم ترتفع بعد ذهابهم. هل وجد حجيج بالمعنى الذي سيُعرف فيما بعد؟ من دون شك وجد زوّار كما قلنا، ومن خزاعة قبل غيرها والعشائر الملتفّة حولها، وكانت خزاعة متشبّثة بالموقع كما يبدو من قصة قصيّ، وكانت هناك سدانة للحجر المقدس أو لموقع الأحجار فوقه tumulus. أمّا كيف استحوذ قصيّ على السدانة وبالتالي على البئر أو الآبار وكيف أسكن فيه بني أبيه من بني كعب بن لؤي، فما يستفاد أنه كان ختناً لربّ خزاعة وأنّ هذا لم ينجب أبناء فأورثها ابن بنته حُبّى بنت سلول بن حُبشية عبدَ الدار، أي عبد البيت. مثل هذه العملية موجودة في أحيان كثيرة بالجزيرة العربية وفي مجتمعات أخرى، مثلاً في الطائف العتيقة، وهي توريث السلالة الأنثوية من البنت. تبعاً لهذا، فإنّ قصيّاً لم يقم بأي افتكاك للسدانة كما قيل، وكان مجرى الأمور طبيعياً، لكن الحفيد ـ عبد الدار ـ كان صغيراً، وفي الواقع فإن أباه هو الذي تولّى إدارة الأمور، وهكذا حصل الانتقال من خزاعة إلى بني كعب. فأوطن قصيّ بني كعب في بطحاء مكة وهي التي على الأرجح تسمى ببكّة، وتسمّت هذه النواة من قريش بقريش البطاح وعرفت في الأشعار ببني كعب.

أمّا قريش الظواهر فنسبهم يرتفع إلى فهر، إلى جدّ أبعد، ومن المحتمل أن يكونوا ملحقين في النسب وقد يكون قصيّ هو الذي أوطنهم في الظهر أو أبناؤهُ أو استقرّوا بمحض إرادتهم. إنهم أناس بقوا على نمط عيشهم البدوي بما في ذلك الغارة ولم يدخلوا إلاّ قليلاً في التجارة فيما بعد. بطن منهم فقط ألحق بقريش البطاح واستقرّ في البطحاء وهم بنو الحارث بن فهر، رهط أبي عبيدة بن الجرّاح، وقد دخل في الإسلام



عدد منهم لكنهم قلّة في الأول. والظهر فيما بعد، أي ما حوالى مكة في اتجاه الشمال والجنوب، سيكون ملجأ ومسكن كلّ من سيلتحق بمكة في عهد نموّها في القرن السادس من حلفاء وموالٍ وعبيد وأصحاب المهن وسيلعب دورَ الرّبض المتسع خلافاً للنواة ـ البطحاء ـ المنحصرة على ذاتها والمحاطة بالجبال. أمّا قصيّ هذا، فيكون قد مات حوالى ٤٨٠ حسب تقديرات ريني سيمون أو بعد ذلك بعشر أو عشرين سنة حسب رأيي أي حوالى ٥٠٠م. وإيطان بني كعب يعني استقرارهم في موضع الحمى، وقد بقوا يقطنون الخيام ويرعون الإبل كما في السابق. وتقول المصادر إنّ قسمة الموقع إلى أرباع لم يتمّ إلاّ بمبادرة من أبناء قصي عبد الدار وعبد مناف والآخرين وهذا شيء مقبول، ولم توجد أيام قصي على الأرجح من المؤسسات إلاّ السدانة لأنها بكلّ صفة من مؤسسات الحمى. أمّا ما ذكر من أخرى كالسقاية والرّفادة واللواء ودار الندوة، فقد أبدعها أبناؤه أو حتى في البعض منها أحفاده. وقصة النزاع بين عبد الدار وعبد مناف أو أبنائهما مع ما يلحق بها من انقسام قريش إلى مطيّبين وأحلاف، إنما قد يعني فقط ضرورة توزيع الأدوار وابتداع مؤسسات جديدة تبعاً لذلك من مثل السقاية والرّفادة حيث احتفظ بنو عبد الدار بسدانة البيت وأعطي لهم اللواء، والباقي أُسّس حسب رأيي عند ذاك ومُنح لبني عبد مناف.

الحرم

لقد أضحى الحمى المكّي حرماً بالضرورة عندما حصل الاستيطان، وهذا يعني أيضاً أنّ البيت استكمل شكله إلى حدّ ما. في زمن قصيّ، ما زلنا في بدايات الحرم ولم توجد حسب رأيي إلاّ سدانة البيت. ولا أرى بصفة أخْرى أنّ قصيّاً اكتسب أي تأثير على سيرورة الحج "الأكبر"، فهي كما قلنا شأن العرب. عندما يقول الطبري رواية عن ابن إسحاق: «فأقام قصيّ بمكة على شرفه ومنزلته في



قومه لا يُنازَع في شيء من أمر مكة إلاّ أنه أقرّ للعرب في شأن حجّهم ما كانوا عليه وذلك لأنه كان يراه ديناً في نفسه لا ينبغي له تغييره» (ج II، ص ٢٥٩)، يؤوّل هذا على أنه في الواقع لم يتدخّل في شؤون الحجّ وأنْ ليس له ذلك وأنه لا يقدر عليه. وهكذا لا زالت صوفة هي التي تجيز للناس بمنى وكانت عُدوان هي التي تُفيض بالناس من عرفة إلى حدود الإسلام. ومن الواضح عندي أنّ البيت لم يتخذ بعد المقام الذي صار له فيما بعد وبالتالي أيضاً الحرم، فهو عمل قام على كاهل أجيال من أبناء قريش وأبناء وأحفاد قصي بالذات: عبد الدار وعبد مناف وعبد شمس وهاشم ونوفل وأسد بن عبد العزّى، على امتداد جيلين. وهنا يتضح جلياً أن مصادرنا اختزلت مساراً كاملاً في شخص واحد هو قصيّ.

وإذا كان فعلاً قد نَمَا شيئاً فشيئاً إشعاع البيت وبالتالي حرمة الحرم، فهذا يعني أيضاً أنّ الحجّ إلى البيت انتظم أيضاً في هذه الفترة، إن لم يكن في طقوسه ـ فهي تبدو عتيقة ـ ففي التوقيت على الأقلّ. فعاد رجب هو الشهر الحرام الذي يُحجّ فيه إلى البيت ولا علاقة له بأشهر حُرُم الحجّ الأكبر وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرّم. إلاّ إذا اعتبر أناس حجّوا في المحرّم أنّ من البرّ أن يزوروا البيت بعد ذلك في رجب. وهنا نلاحظ أنّ الحجّ الأكبر لم يكن يجري كما صار عليه الأمر في الإسلام الخليفي، بل كان منفتحاً على مدى ثلاثة أشهر. وليس هناك أي رباط بينه وبين عمرة رجب كما قلنا، فمن الناس من لم يحجّ ويقوم بعمرة ومنهم من حجّ ثم قام بعمرة، والمعقول أنه يكون حج في آخر أشهر الحج. وقد بقي الانفصال بين الحجين قائماً في الإسلام، فالنبي لم يقحم في الحج الأكبر إلاّ الطواف بالبيت إجبارياً.

إذن، البيت له خصوصيته الدينية واستقلاله والحرم المكي مستقرّ دائم أو اتجه نحو الديمومة وهو ليس كأماكن الحج والأسواق من حولها المحرّمة في فترة معلومة وقتية. حرمة الحرم المكي عندما أخذت شكلها الثابت كانت تعني أنّ قبائل الجوار على الأقل يعترفون بها وأنهم



استبطنوها. الاعتراف بها هو انتفاء للعنف «وأنّ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمناً» كما يقول القرآن. ولنا حجّة من المصادر في أنّ الأمر حاصل زمن حرب الفجار (؟٥٩٠) ومن دون ريب قبل ذلك. فحرمة الحرم أيضاً مسألة سيرورة ونموّ للمؤسسة ولم تحصل بين عشية وضحاها ولا بقرار إرادي، ذلك أنّ الحرم غير محاط بسياج ملموس، إنما سياجه في القلوب والعقول. عامل القداسة وعامل الزمن يلعبان دوراً كبيراً في هذا المفهوم وهذه المؤسسة، وسنرى أنه سيقع تركيز أكبر على الحرم من خلال مؤسسة **الحُمْس**(١٧٣).

إنّ دور أبناء قصيّ وأحفاده (٤٨٠ ـ ٥٣٠م) كان حاسماً في نموّ مؤسسات مكة ونموّ البلد ذاته. فوجود حرم ووجود استقرار سكني وتنظيم استقبال الزوار، كلّ هذا شجّع على تكثيف عدد الحجيج إلى البيت، فهم يطوفون ويسعَوْن وينحرون عند المَرْوَة. وتكثيف الحجّ أعطى للحرم قوة وإشعاعاً، كما أنّ الحرم كان شرطاً أساسياً لتشجيع الحاج على الزيارة، والمؤسسات الجديدة التي ابتدعت في حياة أبناء عبد مناف من سقاية ورفادة لعبت دورها كذلك في هذا النمو، وهي تقع في عين المكان، في مكة، وليس في منى آنذاك كما قيل، وإنما انتقلت إلى مِنى زمن خلفاء الدولتين فظُنّ أنها هكذا من الأصل وهو خطأ.

إلى أيّ حدّ سيغدو الحجّ إلى مكة منافساً للحج إلى عرفة بعد تطوّره ونموّه؟ المفترض أنّ لكلٍّ زمانَه وبقاعه، والقرشيون يشاركون أيضاً في الحجّ الأكبر الذي يجمعهم بالعرب ولهم رقابة على عكاظ والأسواق بعد الفجار وتخلّي هوازن، القبيلة البدوية المنافسة القوية، عن ذلك. إنما للعمرة خصائصها الدينية وفيها نحر وحلاقة وطواف خاص وبالأخصّ بيت يُزار وهو ما لا يوجد في الحج الأكبر. هل أراد القرشيون في فترة ما توسيع مساحة الحرم المكي والالتزام به حتى في الحج البدوي وإقامة مؤسسة خاصة هي **الحُمس** للتركيز على مفهوم الحرم؟ هذا ما تقوله مصادرنا وما بحث فيه الباحثون.



الحُمس

إنّ مصادرنا، سواء ابن إسحاق أو ابن حبيب أو غيرهما، تلحّ على أمرين: فللحمس علاقة وثيقة بالحرم، والحمس ابتُدع إرادياً من طرف قريش تحمّساً[١٧٤] أي مبالغة في التديّن، أي أنّ قريشاً ابتدعت موانع وطقوساً وخضعت لها ثم حملت على ذلك الحجيج من أهل الحلّ، ممن هم خارجون عن الحرم. «نحن أهل الحُمس، والحمس من الحرم» هكذا كانوا يقوّلونهم والموروث يضيف «نحن أهل الله» يعني أهل البيت ويكون إله البيت هو الله، لكن هذه النظرة قرآنية بحتة. ويبدو كما قلنا الحُمسُ توثيقاً لمؤسسة الحرم وتقديساً أكبر له، من هنا الموانع المتعددة ولكن أيضاً إقحام عدد من قبائل الجوار في هذه المؤسسة من مثل كنانة وثقيف وخزاعة ومن ولدتهم قرشيات من القبائل.

من الواضح أنّ في الموانع عناصر عتيقة كانت موجودة من قديم، وإنما غابت في فترة ما أو ضعفت، ووقع الرجوع إليها أو التشدد في احترامها. أنْ يطوفَ الحجيج عرايا حول البيت طقس قديم يرجع إلى أول الدهر، لكن وقع الرجوع إليه مع تخفيف حيث يمكن للطائف أن يقتني ثوباً من أهل الحرم. كما أنّ تحريم أكل القطا (نوع من الطير) والسمن وأنواع اللبن كان موجوداً من قبل في رأيي، إنما وقع التشدّد فيه، ونفس الشيء فيما يخصّ دخول البيوت من وراء وليس من أبوابها، وقد فسخ كلَّ هذا القرآن. هذه المؤسسات قديمة ولم تبتدعها قريش، بالأخص في فترة انبثاق التجارة كما يقول ريني سيمون أو في عام الفيل كما تشير إلى ذلك المصادر[١٧٥]. لقد كانت هذه الموانع موجودة ولعلّها قد خفّت شيئاً ما، وكلّ ما حصل هو تجديدها وتنشيطها. إنّ موانع من هذا النمط لا يُمكن إيجادها إرادياً لما شحنت به من رموز ومعانٍ خفية. فهي منبثقة قديماً عن المفهوم الديني للحرم، فالحرم مخيف يحوي قوى خطيرة، وهو مليء بالمقدس وبما هو فوق الطبيعة، وتقوى المخاطر في الشهر



الحرام. والحِلّ متحرّر من كلّ هذا، وكلّ ما يأتي منه نجِس لأنّ الدين يتمحور حول ثنائية حَرَم/ حِلّ وطاهر/ نَجِس. وبالتالي، فلا يمكن إدخال أي شيء من الحلّ إلى الحرم، من العالم النّجس إلى العالم الطاهر المخيف، لا المآكل ولا الثياب حيث تلقى في الخارج فتسمى "اللقى" ولن تمسّ بعد ذلك ولن تلبس من جديد. فليس تحريم المآكل الحيوانية مرجعه رفض الثقافة البدوية من طرف الحضر كما قيل واستعلاء هؤلاء على أولئك، وليس بتاتاً استغلالاً تجارياً للبدو كي يأكلوا مآكل داخل الحرم، فيكون ذلك مربحاً لقريش. تحريم السمن وغير ذلك مأتاه فقط تحريم ما يأتي من أرض الحلّ، وبما أنّ الحجيج من البدو، فمآكلهم حيوانية، إنما ينصبّ المانع على عناصر رمزية. أمّا دخول البيوت من ورائها، فتفسير ديكوبار لهذه الظاهرة الغريبة يبدو لي ذكياً ومقبولاً، وله أيضاً تفسير لموانع أخرى من **الحُمس**، فهو يرى أنّ تحريمات المآكل استعادة للزمن الذي كان فيه الحرم حِمى حيث لا يؤكل اللحم ومنتجات الحيوان، أمّا دخول البيوت من غير أبوابها فيفسّره بأنّ الحجيج في فترة الحجّ مُعتبرون كمقيمين بمكة عوضاً عن أبنائها، فتُسلّم لهم المدينة، إلاّ أنهم يُذكّرون رمزياً بأنهم ليسوا كذلك في الواقع وأنّ البيوت المعارة لهم، سواء من الوبر أو من المدر، ليست بيوتهم فلا يمكن لهم دخولها من أبوابها العادية ولكن من الوراء خلسة. ويفسخ القرآن هذه الموانع في آيات مثل: «وأْتُوا البيوتَ مِنْ أَبْوابِهَا» (**البقرة**، الآية ١٨٩)، و«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والطيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (**الأعراف**، الآية ٣٢).

من ناحية أخرى، عندما أحيا القرشيون هذه الموانع أو ركّزوا عليها تعزيزاً منهم للحرم، أدخلوا معهم في الحُمس أي في هذا المنهج من التدين المتشدد عدداً من قبائل الجوار كما قلنا فتكوّنت كالجبهة أو المجموعة من أهل الحمس والمتحمّسين. هنا لا يمكن اعتبار الروايات التي توسّع من هذه المجموعة إلى درجة إقحام كلّ قبائل غربي الجزيرة



تقريباً، وهذه الروايات هي التي اعتمدها ريني سيمون[١٧٦] ليقول إنّ الحمس ابتُدع من أجل التجارة وإنّ هذه القبائل ضامنة لوجودها ونموها. وهو لا يعتبر أبداً تركيبة الموانع، وإنما فقط اتساع المجموعة وكأنّ الحمس أمر دنيوي بحت وشكل من أشكال الحلف المتسع. ومع هذا، فهو يقبل بوجود **الإيلاف**، الذي هو أيضاً حلف مع قبائل طريق التجارة. لماذا إذن أوجدت مؤسستان متشابهتان لنفس الهدف ألا وهو تأمين التجارة السلمية؟ لكن صحيح أنّ عملية تعزيز الحرم يخدم التجارة، إذ لا تجارة بدون حرم آمن من الغارات والعنف الإنساني، وهذا ما يشير إليه القرآن واضحاً في سورة قريش إذ يقول: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا البَيْت الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ». البيت والحرم هما اللذان يمكّنان قريشاً من رحلتي التجارة آمنين على ديارهم، وبالتالي وبالنسبة للقرآن فإله هذا البيت، الله، يجب أن يعبدوه ويشكروه على هذه النعمة.

حسب المصادر، تماشت عملية تعزيز حرمة الحرم بتوسيعه فضائياً وبالتزام قريش ألاّ يخرجوا منه حتى في شعائر الحج. فهم لا يقومون بوقفة عرفة في عرفة مع الحجيج البدو لأنّ عرفة خارجة عن فضاء الحرم كما ضبطته قريش، فهو لا يصل إلاّ إلى نَمُرة على بعد ثمانمائة متر في اتجاه المزدلفة. ومن هناك يفيضون فيما أنّ الحجيج يفيضون من عرفة بعد الوقفة[١٧٧]. هنا الانسلاخ عن الدين البدوي واضح تماماً. انسلاخ وانفصال وتركيز على هوية أخرى مغايرة، كما أنّ المنافسة بين الحجين تبدو جليَّة. هل أرادت قريش تعويض الحج بالحج إلى البيت؟ لا أعتقد ذلك ما داموا يشاركون في الطقوس الأخرى، وإنما دائماً يرمون إلى إقرار تعظيم الحرم بالنسبة إليهم وإلى أصحابهم من أهل الحُمس، فيصل التعظيم إلى درجة إدخال الاضطراب على الحج ذاته وهو مقدس، وضرب الإجماع العربي والتفرّد والانفراد. ومن دون شك يتماشى كلّ هذا مع نمو مقام قريش مادياً ومعنوياً، لكنهم لم يكونوا قادرين على ربط الحج بالحج إلى البيت وإجبار العرب على ذلك.



سيحصل هذا بالإسلام وبالإسلام فقط، إذ سيجبر الحجيج على إنهاء الحج بالطواف حول البيت. لكن الإسلام أيضاً فرض على أهل الحُمس بأن يفيضوا «ممّا يُفيضُ النَّاسُ»، أي الحجيج من العرب. في هذه النقطة، هناك إجماع من المصادر ومنطق خفيّ. لكنّ النص القرآني غير واضح في هذا المقام. فهو يقول: «فإذا أَفَضْتُم من عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ المَشْعَرِ الحَرَامِ واذكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُم مِنْ قَبلِهِ لَمِنَ الضَّالينَ * ثم أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ واسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (**البقرة**، الآيتان ١٩٨ ـ ١٩٩). الطبري في **تفسيره** يبدي اضطراباً كبيراً عند هاتين الآيتين عن حق. فالنص يعتبر أن الإفاضة من عرفة قد تمّت من دون إشكال وأن بعد ذلك (ثُمَّ) يجب الإفاضة من حيث أفاض الناس، وهكذا فالأمر لا يخصّ عرفة. وبالتالي، فلا معنى بأن يُعتبر الأمر بالإفاضة مع الناس خاصاً بعرفة «لولا الإجماع الذي وصفناه وتظاهر الأخبار بالذي ذكرنا عمن حكينا قوله من أهل التأويل» (**تفسير**، ج II، ص ٢٩٤). كلّ هذا منطقي وصحيح، إلاّ أنه يمكن اعتبار أنّ الآية الثانية أضيفت فيما بعد، أو أنّ كلمة "ثُمَّ" لا تعني التسلسل الزّمني وإنما التأكيد كما نقول: من جهة أخرى، وأيضاً أو كذلك، وشيئاً ما يشبه التذكير، وهذا الاتجاه في المعنى موجود في القرآن بخصوص كلمة "ثم". من دون شك ما ذكرته المصادر والأخبار بهذا الصدد صحيح، ومن دون شك أنّ القرآن محا هذا العرف وأمر قريشاً بأن تفيض مع كلّ الناس من عرفة، وإلاّ قد يحيل هذا على إفاضة مع "الناس" من المزدلفة أو على شيء آخر.

إنّ التجارة وحدها لا تفسّر كلّ مصير قريش، ومن غير المعقول ولا الصحيح إخضاع كلّ شيء لها كما يرى ذلك ر. سيمون حسب نظريته الماركسية. الحقيقة أنّ مكة وكلّ منطقة الجوار كانت مفعمة مشحونة بالدين، ولا غرابة أن يبرز فيها مصلح ديني ومؤسس دين صاحب مهجة دينية قوية وعميقة لا يمكن التشكيك فيها. إلاّ أنّ الدين التوحيدي المتجه



إلى الإله الأعلى ليس أبداً كدين الآلهة الصغرى المألوفة: فهو يفرض منطقياً تغييرات جذرية كالدولة مثلاً ومعنى التاريخية.

التجارة والإيلاف

قد يكون الحُمس سهّل التجارة الكبرى من وجهة أنّ العرب قبلوا ليس فقط بحرمة الحرم وإنما أيضاً بحرمة من يقطنه من قريش أدبياً. لكنْ احتيج مع هذا إلى **الإيلاف**.

التجارة بمكة مرتبطة بالعمرة وبالحج الأكبر، فكان يأتي مكة عدد من تجار اليمن وغيرهم وكان يوجد سوق بمكة، على أنّ السوق الأكبر هو عكاظ. وكانت هوازن مسيطرة عليه إلى حدود الفجار (؟٥٩٠) حيث عوّضتها قريش وألزمت الناس الإحرام. ويبدو أنّ التجارة القوافلية الكبرى كانت من قبل بأيدي اليمنيين ثم الأحباش ثم اللخميين، ولم تدخل قريش في اللعبة إلاّ حوالى ٥٤٠ ـ ٥٥٠ في اتجاه اليمن وشيئاً فشيئاً، فعوّضوا الجالِبين من أهل اليمن، ثم دخلوا إلى سوريا حوالى ٥٦٠م، وهذا بعد قيام المعاهدة بين الفرس والروم. ثم استقام الخط الطويل بين اليمن والشام وتهيكلت التجارة، أي رحلتا الشتاء والصيف حوالى ٥٧٠م. ودامت حتى ٦٢٤ (بدر) وفي الواقع حتى ٦٣٠ أي عام فتح مكة. هذه التجارة، تجارة البخور فيما بين اليمن وإفريقيا الشرقية من جهة والمتوسط من جهة أخرى دامت هكذا أكثر من نصف القرن وقرابة الجيلين، والإسلام هو الذي دمّرها. وهي تجارة "ترانزيت"، لكن القرشيين يدلون بدلوهم فيها فقد كانوا يصنعون بفضل عبيدهم الأدم الجيد وكانوا يتبادلون الأمتعة مع البدو في عكاظ من صوف وجلد. فالتجارة الكبرى كانت تعضدها التجارة المحلية. إلاّ أن الأساسي هو جلب البخور والطيب واللُّبان والحلل من اليمن وبيعها في سوريا واجتلاب بضاعة أخرى من هناك، خصوصاً القمح والطعام والنّقد وهذا أمر حيوي بالنسبة إلى مكة.



كيف انطلقت هذه التجارة؟ لم تنطلق دفعة واحدة وبمبادرة إرادية من أبناء عبد مناف الأربعة كما تقرّه مصادرنا(١٧٨)، فهذا ترسيم خيالي. ولم تنطلق كذلك صوب الجهات الأربعة. إنما دامت العملية جيلاً بأكمله، من ٥٤٠ إلى ٥٧٠م، ولم تصل إلى الاستقرار والعنفوان إلاّ في آخر القرن، إنما قام بالمبادرة أناس من جيل أبناء عبد مناف، من هذه العشيرة، ومن غيرها كمخزوم. وقد ترسّخت التجارة زمن أمية بن عبد شمس ومن بعده حرب وزمن المغيرة المخزومي ومن بعده ابنه هشام وغيرهم من مثل عبد اللّه بن جدعان.

إنَّ مصادرنا تضلّلنا في هذا المقام لإرادتها إرجاع كلّ شيء لعبد شمس ولهاشم جدّ النبي وجدّ العباسيين، وهو في الواقع لم يلعب دوراً يُذكر لأنه مات وهو شاب. وحسناً أن أبدى ريني سيمون ومن بعده كرون احترازات حول هذه الفكرة، بل رفضاها تماماً، رفضا فكرة إبداع التجارة من طرف أبناء عبد مناف، وقد جرى كلام كثير على **الإيلاف** في السنين الأخيرة. الكلمة قرآنية وردت في سورة **قريش**: «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رحلةَ الشِّتَاءِ والصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا البَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ». والعبارة تبدو مبهمة، وظاهرياً قد تعني تعوّد قريش على هذه الرحلة وقيامهم بها، وهي مرتبطة بمفهوم الحرم والبيت، فبفضله أمكنت الرحلة حيث يبقى الحرم آمناً في غيابهم أو أنّ ربّ البيت يخوّل لهم شقّ طريقهم نحو الشمال والجنوب لكونهم أبناء الحرم. ولا نرى أنّ كلمة إيلاف هنا تعني حلفاً مع القبائل أو ما شابه ذلك، فلا يتماشى ذلك مع البنية النحوية ولا يتماشى مع إرجاعه إلى البيت وفضله.

مع هذا، فالمؤرِّخون المحدثون اعتمدوا على تفسير آخر ورد في **ذيل الأمالي**(١٧٩) للقالي (ق ٤هـ/ ١٠م) في فقرة طويلة. الإيلاف يكون ميثاقاً بين قريش وقبائل الطريق، طريق التجارة، تتعهّد فيه القبائل بحماية القوافل أو عدم المسّ بها مقابل إشراك سادتها في أرباح التجارة. «الإيلاف»، يقول ابن حبيب، هو «أن يأمنوا عندهم في أرضهم بغير



حلف وإنما هو أمانة الطريق» ولا يذكر هذا المؤرّخ القديم أيّ شيء حول معاهدات مع القبائل ولا حول أي تعويض يُعطى لسادة القبائل وإشراكهم في أرباح رؤوس أموالهم(١٨٠)، فيما أنّ القالي يورد هذه الفكرة ويتوسع في تحليل عملية الإيلاف. يروي القالي رواية مطوّلة في **ذيل الأمالي** وتدقيقاً في **النوادر**، وهو كتاب نفيس عن ابن دريد صاعداً إلى محمد بن سلاّم يعطي فيها دوراً متفرّداً لهاشم بن عبد مناف من دون ذكر إخوته فيقول: «فكتب له (قيصر) كتابَ أمان لمن يقدم منهم (أي قريش) فأقبل هاشم بذلك الكتاب، فجعل كلّ ما مرّ بحيّ من العرب بطريق الشام أخذ من أشرافهم إيلافاً، والإيلاف أن يأمنوا عندهم في أرضهم بغير حِلف إنما هو أمان الطريق وعلى أنّ قريشاً تحمل إليهم بضائع فيكفونهم حُملاتها ويؤدون إليهم رؤوس أموالهم وربحَهم، فأصلح هاشم ذلك الإيلاف بينهم وبين أهل الشام حتى قدم مكة فأتاهم بأعظم شيء أتوا به بركة، فخرجوا بتجارة عظيمة وخرج هاشم معهم يُجوّزهم يُوفّيهم إيلافهم الذي أخذ لهم من العرب حتى أوردهم الشام وأحلّهم قراها، ومات في ذلك السفر بغزّة...» (**كتاب النوادر**، ص ١٩٩). ثم يقول القالي إنّ إخوته قاموا بنفس الشيء في الحبشة واليمن وبلاد فارس.

لو تمعنّا في هذا النص، لبدا أنّ أصل كلّ شيء هو كتاب أمان قيصر وأنّ هاشماً وظّفه للقيام باتفاقيات مع عرب الطريق على شروط، وقد يكون هؤلاء من عرب الشام والتخوم، وأخيراً أنّ كلمة إيلاف لا تعني حلفاً بل تقوم مقامه في شأن معيّن.

والقصة كما هي لا يقبلها النّقد التاريخي، وكلمة إيلاف وردت في القرآن بمعنى آخر، إنما من الممكن أن حصلت اتفاقيات مع أشراف قبائل طريق المرور مع إشراكهم في الأرباح. هذه فكرة مقبولة، لكن لا نعتقد أنّ الشيء وقع دفعة واحدة ومن الأول كما في القصة ولا أنه بقي إلى زمن النبي لأنّ المصادر تصوّر لنا قوافل قرشية مدججة بالحماة وبالسلاح. قد يرجع الأمر إلى اتفاق ما مع عرب الشام، وقد يكون هذا تتاجراً وليس



حماية. ومرة أخرى، التجارة تشكّلت ببطء ولم تبتدئ كحدث وإنما هي مسار وتطوّر. فكرة ريني سيمون هنا تبدو صحيحة ووجيهة.

والإيلاف لا علاقة له بالحُمس كما قلنا، على أنه شرط أساسي لقيام تجارة سلمية بين اليمن والشام عن طريق مكة. وكون القرآن تحدّث عن هذه التجارة فيعني ذلك قطعاً أنها كانت على قدم وساق عند ظهور الإسلام حوالى ٦١٠م. بل كانت في أوجها، وهي شهادة بالغة الأهمية. في الواقع، والمصادر القديمة تقرّ بذلك، إنّ خطّ التجارة هذا يبتدئ من شبوة ويأتي على مأرب ثم نجران ويتجه صوب الشمال إلى غزّة فَبُصْرى وحتى دمشق أحياناً. ولا يعني هذا أنّ قريشاً تقف في كلّ هذه المحطات، إنما في بعضها أو أغلبها حسب الظروف. ولا يُقبل هنا ما بنته كرون من نظرية على أنّ أقصى محطة في اليمن هي نجران وأقصى أخرى في الشمال هي غزة، فلا شيء يشير إلى ذلك باستثناء **مغازي** الواقدي بخصوص غزّة (I، ص ٢٠٠)، وكلّ شيء يشير إلى العكس، كما أنّ تحجيم التبادل لا يستساغ إذ جعلته بالأساس تبادلاً مع البدو على الصوف والأدم(١٨١). لئن وجد مثل هذا التتاجر، فلا يمنع أن تحصل تجارة البخور واللبان والعطورات وحتى بهارات الهند، فهي لبّ التجارة القوافلية بين الجنوب والشمال من أقدم العصور. ولئن لم تُثْر مكة مثل البَتْراء وتدمر، فبسبب ضخامة هذه الممالك من جهة وحجم تجارتها وضيق المدة التي استقامت فيها التجارة المكية ـ نصف القرن فقط ـ وبالتالي ضعف التراكم المالي من جهة أخرى. على أنّ الظروف كانت سانحة: السلم في فترة أولى ثم انقطاعها بين الروم والفرس وقد ساعد العنصران على استمرارها، وانهيارُ مملكة غسان حوالى ٥٨٢م، ثم انهيار الحيرة سنة ٦٠٢م، كلّ هذا جعل مكة تنفرد بهذه التجارة الحيوية على طريق البرّ، أي أنها تأخذ قسطاً من أرباحها.

صحيح أنّ الفرس استولوا على اليمن فيما بين ٥٧٠ و٥٧٥م، لكن صحيح أيضاً كما أوردنا أنّ معاهدة سلم قامت بينهم وبين الروم، وبالتالي



فلا نرى أنّ التجارة البشرية قد انتهت بل استمرت. على أنّ قسطاً كبيراً من تجارة البخور يأتي من الحبشة وشرق إفريقيا، والحبشة حليفة لبيزنطة، والعرب بذاتهم في عنفوانهم (حوالى ٦٠٠م) كانوا يسافرون إلى الحبشة ويأخذون بحظهم من هذه التجارة[١٨٢] التي على أية حال لا تتعطّل كثيراً من جراء تقلبات السياسة.

وصفوة القول، إنّ مكة لم تكن إلاّ رافداً من روافد هذه التجارة وفرعها البري نحو المتوسط. ولا شك في أنّ هذا الرافد كان ثانوياً بالنسبة للتجارة البحرية، لكنه كان موجوداً وكافياً لأن يغذّي هذا البلد ويمكّنه من السيطرة على غربي الجزيرة.

إنّ **الحرم والحمس والإيلاف** كلّ هذا لا يفسّر تماماً شخصية قريش. فهي غير بعيدة زمنياً عن البداوة، فاحتفظت بعناصر متعددة من الذهنية البدوية وحافظت بالأساس على القدرة القتالية. وكانت لها أحلاف مع العشائر المجاورة من كنانة والأحابيش وعِضْل والقارة والديش والمصطلق من خزاعة. وقد برزت نجاعة هذه الأحلاف ليس فقط في حرب الفجار (٥٨٠ ـ ٥٩٠م) بل خصوصاً في الحروب مع الرسول، في أُحُد مثلاً. ما من شك أنّ الأحلاف تعزّزت بأرباح التجارة حيث كانت قريش تغدق منها على هذه العشائر الفقيرة، وما من شك أيضاً أنّ هذه الثروة استقطبت الحلفاء الأفراد والعبيد والموالي، ومن هنا عمليات التبنّي. لقد صارت مكة قطباً جذاباً للبشر. وحقيقة الأمر أنّ وجودها ونموّها من معجزات الذكاء والمثابرة وروح المبادرة لدى القرشيين. مع هذا، لا يمكن الإقرار بأنّ مكة مثّلت "جمهورية" كما يذهب إلى ذلك لامانس، لغياب الدولة والحكم القهري فيها، إنما كانت النمط الأقرب لدى العرب للمدينة اليونانية القديمة، مع انتفاء العنف في الداخل.

فالملأ القرشي الذي يذكره القرآن هو حكم جماعي يحصل بالإجماع أو بروح التأثير، بهيبة بعض السادة لكنه لا يفرض القرارات بالقوة لحرص البطون على استقلالها، والبطون تعني القرابة الدموية.



فالبطن هو الخلية الأساسية والسلطة كانت بأيدي سادة البطون، كلّ واحد لا يتحكّم إلاّ في عشيرته فلا يعلو الملأ على الدم، إنما هو نفوذ أدبي حريص على وحدة قريش وهي وحدة صمّاء لا تصدّعَ فيها، خلافاً لما كان عليه الأمر في الطائف حيث ثنائية بني مالك والأحلاف، وأكثر من ذلك في يثرب حيث دبّت العداوة بين الخزرج والأوس. وإنْ الملأ إلاّ مجموعة سادة البطون، والبطون بذاتها متفاوتة التأثير، منها القوية ومنها الضعيفة. في هذا البلد ولد محمد حوالي ٥٨٠م وفيه قام بدعوته حوالى ٦١٠م.



الفصل الرابع

المجتمع المكي ونشأة محمد

ذهنيات

الوسط المكي متحدّ لكن إلى حدٍّ ما. هو في طور التوحد، لكن لم يصل إلى درجة المدينة اليونانية مثل أثينا التي تطورت، في القرن السادس ق.م، من مجموعة بطون (الجيني géné) إلى جماعة مندمجة تحكمها المواطنية بفعل إصلاحات صولون وقبله ذْراكُون وبعده كْليسْتَان، وبالتالي تحكمها الدولة. وهذا ما سيحصل فعلاً مع دعوة محمد ونجاحها، حيث قامت سلطة في غربي الجزيرة شرّعت شرائع، وأُطيح بمعتقدات وأعراف العالم العربي القديم. لكن عندما ولد محمد، كان الأساس مقاماً على الدين الوثني وعلى الحرم في مكة، وكانت البطون قائمة الذات وعددها عَشْرة بالنسبة إلى قريش البطاح مع دمج بطن من قريش الظواهر هُمْ بنو الحارث، وكلّ بطن يحكمه قانون الدم والثأر والتضامن في المعيشة ونظام السيادة لواحد منهم له تذعن العشيرة، ولكلٍّ ناديه حيث يجتمع.

وقد صهرت التجارة إلى حدّ ما بين هذه العناصر وحتى بين الأفراد، فكانوا كلّهم أو أغلبهم يُشاركون فيها، وتقسم الأرباح على الأسهم. إنما برز قسط كبير من التفاوت بين العشائر والسلالات والأفراد. فعبد شمس ـ وأمية بالأخص ـ ومعها مخزوم كانتا تظهران بمظهر الثروة والزعامة بالنسبة للكل. شخص كحرب بن أمية أو فيما بعد



أبي أحيحة سعيد بن العاص وشخصان آخران مثل المغيرة بن عبد اللّه بن عمر بن مخزوم ومن بعده ابنه هشام شَرُفا جداً في حياتهما. وعن حرب بن أمية تقول المصادر إنه آخر من فاز بالرئاسة ـ يقصدون الرئاسة الحربية ـ في قريش ثم إنها تفرّقت[١٨٣]، وعن هشام بن المغيرة أنّ قريشاً كانت تعدّ السنين بسنة وفاته، وكلاهما من طبقة عبد اللّه بن عبد المطلب، أب النبي، لكن أكبر سناً منه. وبالتجارة تغيّر مفهوم الشرف، فلم يعد يعني فقط القدم في الجاه أو اكتساب وظائف دينية أو قيادية في الحرب ولا التحدّر من رجل عظيم بقدر ما صار يعني الثروة الجديدة من التجارة التي أتت لتعزّز الشرف التليد أو لتؤسس شرفاً جديداً. الوليد بن المغيرة شيخ قريش زمن الدعوة هو أخو هشام وابن المغيرة، لكنه أثرى من تجارة الرقيق مع اليمن، ويبدو أنّ هيبة العاص بن وائل السهمي ارتكزت أساساً على المال. وواضح أنّ أبا سفيان وهو ما زال شاباً آنذاك جمع بين عراقة المَحْتد والثروة والمقدرة فيما بعد. وعندما تقول المصادر إنّ خديجة شرُفت في قومها، فيعنون بذلك المال. ويجب أن نضيف أنّ كلّ ما هو سنّ وتجربة يدخل أيضاً في تكوين الشرف: فسادة العشائر الذين يجتمعون إمّا في دار الندوة وإما في الحِجْر أو يجلسون في المسجد الحرام وهو فناء محيط بالكعبة، كانوا أناساً مطاعين في عشيرتهم وأثرياء وأشرافاً ومن ذوي الأسنان. فعندما مات حرب يُذكر أنّ ابنه أبا سفيان أراد أن يجلس مكان أبيه في دار الندوة، فرُفض لصغر سنّه نسبياً. في الواقع، سادة العشائر مطاعون لدى أبناء عشيرتهم إلى أقصى حدّ، فالسيادة مؤسسة قديمة عند العرب إلاّ أنها دعمت بمال التجارة في قريش، فالسادة الأشراف كلهم أثرياء قبل كلّ حساب إلاّ أنّ السن يدخل في اللعبة. وهم أيضاً واعون بمسؤوليتهم في التحام العشيرة والإبقاء عليها ولهم واجبات من مثل إطعام أبناء عشيرتهم وفقرائها. وهذا ما يفسّر مثلاً أنّ النّحّام بقي سيد عدي عوض عمر بن الخطاب بالرغم من شرف عمر وكثرة حلفائه ومواليه، لأنه السيد المطْعِم. وهذا ما يفسّر بالخصوص أنّ أقلية فقط اتبعت النبي لأنّ الأغلبية



بقيت تحت سيطرة الأشراف، وأنّ النبي حاول أساساً إدخال هؤلاء في دينه وفشل في ذلك.

إذا كان واجب الإطعام يقوم على كاهل سادة العشائر وأيضاً واجب الثأر، فهذا هو أسّ الإنتماء إلى العشيرة أعني أن يُطعَم الفرد وأن يُثأر له. فالقرارات الرئيسة تتّخذ من طرف الملأ بالنسبة للعالم الخارجي أو لحسم النزاعات الداخلية من دون قهر ومن دون مساس بالأفراد إذ هذا من خصائص العشائر إزاء أفرادها. هذه الثلمة في النظام القبلي هي التي مكّنت الرسول من القيام بدعوته دونما كبير حرج، مع أنّ العشائر قامت باضطهاد عبيدها وفتنة أبنائها متى ما وُجد سيد متجبر معادٍ بصفة خاصة للإسلام لكن لم تتجاوز هذا الحدّ. من ناحية أخرى، اعتبرت الدعوة مساساً بهوية قريش في كليّتها لمسّها بما هو مشترك فيما بينها. يقول القرآن: «وانْطَلَقَ المَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكم إِنَّ هَذَا لَشَيء يُراد» (ص، الآية ٦). فالحفاظ على الآلهة وعلى الحرم وعلى التجارة هو شأن الجميع، وهو يعني الحفاظ على توازن المجموعة واستقرارها وبالتالي فهي من خصائص الملأ، مجموعة السادة.

ومن دون شك، كان يوجد شعور بالتفوق على العالم البدوي في الحجاز على الأقلّ وشعور بالاعتزاز بالإنتماء إلى قريش وإلى مدينة مكة على حدّ سواء، "أم القرى"، كما يقول القرآن الذي لم يمسّ البيت العتيق ولا الحرم وإنما منحهما معنى آخر ورقي بهما مرتقى كبيراً. هذا الشعور بالوحدة والاعتزاز نجده مثلاً عند أبي سفيان الذي يُذكر عنه أنه كان يحبّ قومه قريشاً حبّاً شديداً في قصة طويلة مفادها أنه أسقط حقّه وحقّ بني عبد مناف في الثأر لصهره وحليفه وهو رجل من دَوْس، لتفادي فتنة بين عشائر قريش، بين عبد مناف ومخزوم تدقيقاً(١٨٤).

إنّ ضرورة الحفاظ على التوازنات بين العشائر والوجود الفعلي لحالة سلم داخلية أفسح المجال لحرية القول وللجدل. أمّا حرية التعبير فلم يُمْنَعْهَا النبي، وأمّا الجدل فموجود بكثافة في القرآن بين قريش والنبي



وهو عقلاني إلى حدّ بعيد، يستحيل وجود مثله في القبائل البدوية ولا حتى في مدن أخرى. هل يمكن أن نسلّم بأنّ تعاطي التجارة أَوْجد فكراً منطقياً كما أوجد الكتابة والحساب من الداخل، هذا إضافةً إلى تأثير العالم الخارجي المتحضّر. فهو ما حصل في اليونان، حسب بعض التحليلات (Vernant)(١٨٥)، حيث بزغ ابتعاد عن عالم الميتولوجيا وتأسيس معمار هندسي في المدينة، وفكرة المساواة بين أبنائها، فسنح هذا للفلسفة والعلم أن يبرزا. وهنا أيضاً رَبْطُ علاقات تجارية قوية قد يكون لعبَ دوراً كبيراً في التقدّم الذهني. النظام المعماري لمكّة أيضاً معقلن نسبياً: هناك الوسط الديني والعمومي، وهناك مِن حوله أرباع العشائر، وهناك خارج البطحاء العناصر الهامشية من قريش الظواهر والعبيد والأجانب وخليط من الناس، وهذا النّمط سيُتبع في تخطيط الأمصار.

وليس عامل الفضاء فقط، في هيكليته، هو الذي يلعب دوره في إنشاء ذهنية جديدة، بل وأيضاً عامل الزمن. فالتجارة لا تأخذ أكثر من شهرين سواء في اتجاه الجنوب أو في اتجاه الشمال، ولسنا متيقنين من أنّ كلّ التجار يَرُوحون في كلتا الرّحلتين. المهمّ أنه يتبقى زمن طويل في السنة للفراغ، بالرغم من الحجّ والعمرة. مصادرنا تتحدث عن ملء هذا الفراغ لدى الأشراف وأبنائهم بنشاطات ترفّه وترف: الخمر والغناء واستجلاب القيان. أمّا الشعر، فلم يوجد إلاّ قليلاً داخل مكة. والنشاط في النهار يقع في وسط المدينة حيث الأندية وفناء المسجد والحِجْر، وما هو إلاّ نشاطُ حديث وكَلاَمٍ، نشاط أناس متفرّغين. هذا ما يفسّر كثرة السجال بينهم وبين الرسولِ، والجدل والنقاش.

هناك نقطة لا بد من تحليلها: مفهوم الحلم والحلماء والأحلام. في الفترة الخليفية، اعتُبر الحلم في الأدبيات من خصال قريش خاصة ومن خصال أشراف العرب عامة. الحليم هو ضد السفيه، والأحلام والحلماء هي العقول أو من يكتسب عقولاً (من عَقَل) أي انضباط النفس



وحسن الحكم في الأمور وهو ضد الجهالة وضد السفاهة والسّفهاء. المسألة اجتماعية في الأصل: الشريف ضد الوضيع، ثم يتعمَّم المفهوم على السلوك. الشريف حليم ذو عقل والوضيع سفيه غير مكتسب لقوى التمييز، غير رشيد مبدئياً. من هنا التواجه بين الحليم والسفيه، بين الأحلام والسفهاء: السفهاء من الطبقات الدنيا يأتمرون للأحلام لأنهم تبّع لهم في حياتهم ولأنهم معتبرون بعد ذلك ناقصي العقل والتمييز. وعندما يقال للنبي في **السيرة** على لسان قريش «سفَّهْت أحْلامنا»، فيعني ذلك جعلت عقولنا كعقول السفهاء أو سَلبْتَ من حلمائنا رجاحة عقولهم فجعلتهم كالسفهاء حيث وصفهم القرآن بأنهم قوم «لا يَفْقَهُونَ». إذن هو مفهوم اجتماعي ومفهوم ذهني في نفس الوقت. فالسفهاء هم الرّعاع الذين يحمون ساداتهم ويحرّضهم هؤلاء على أعدائهم ومنافسيهم، وهم ينتمون حسب رأيي إلى العناصر القبلية المتوحشة من غير قريش، كالقارة والدِّيَل والأحابيش، والمستقرّين في مكة بعد ما خلعوا رباطهم القبلي، ومنهم عناصر من العبيد وممَّن هاجر إلى مكة أو حتى من أبناء العشيرة الفقراء جداً والذين لم يمتازوا بسلوك الأذكياء.

يذكر ابن حبيب في **المنمّق**(١٨٦) أنّ السفهاء كانوا يكوّنون فرقة منظمة على رأسها أمير من غير قريش، فهم إذن كشبه الميليشيا، على أنّ السفهاءَ نُشاهدهم في مدن أخرى مثل الطائف حيث تقول السيرة إنّ الأشراف أغروا سفهاءهم بالنبي. فهؤلاء غير مسؤولين عمّا يفعلون لافتقادهم لعقل حقيقي أو هم معتبرون كذلك، ويختبئ وراءهم الأشراف بعد تحريضهم على الأعمال المشينة.

المشهد الاجتماعي وإشعاع مكة

وهكذا المشهد الاجتماعي المكي معقد إلى حدّ كبير، ففي مكة الأشراف وعشائرهم من أقحاح قريش، وسلالات داخل العشائر وموالٍ وحلفاء وعبيد من العرب والروم والأحباش والسّريان يعملون في المهن



أو عاطلون، ويوجد تمييز بين قريش البطاح وقريش الظواهر وهؤلاء قلّة وفقراء، وهناك أخيراً ضغط العالم البدوي الخارجي. من هذا الوجه، فعلاً، كانت تلعب مكة دور **الميتروبول** عندما نشأ محمد وشبّ، لكن ليس بالدرجة التي رفعها إليها لامانس. في رأيي وحسب ما استنتجته من قراءة معمّقة لـ **أنساب الأشراف**، لا يتجاوز عدد القرشيين الصرحاء والقرشيات الألفي نسمة فيما بين قريش البطاح وقريش الظواهر، وقد يتضاعف العدد بالعبيد والموالي والنازحين المستقرّين أو بالأحرى يقرب من الثلاثة آلاف نسمة، وهو عدد كبير بالنسبة لوسط الجزيرة الغربية.

كلّ هذا يخلق حركية داخلية ويزيد هذه الحركية نشاطاً المشاركةُ في المواسم ووجود الأسواق الكبرى مثل عكاظ وذي المجاز. فهناك يحصل اختلاط بين البشر، وما يشبه بروز مجتمع مديني مُقام على ديناميته الذاتية، متباعد أكثر فأكثر عن الذهنية القبلية البحتة.

إنّ التأثير القرشي والنفوذ القرشي واقع لا نقاش فيه في الشقّ الغربي من الجزيرة العربية وليس فقط على القبائل البدوية، بل وأيضاً على عالم المدن من نجران إلى الطائف إلى يثرب وحتى إلى وادي القرى حيث العلاقات مكثفة. وقد بالغت بعض مصادرنا ـ ونقصد كتب ابن حبيب ـ في وصف هذه المركزية وهذا الانفتاح في نفس الوقت، وهي كتب يقوم فيها مؤلِّفها بحفر أنتروبولوجي لمؤسسات عتيقة جداً، قد نشك في وجودها. فتمنحنا لوائح مستفيضة عن أبناء اليهوديات من قريش وعن زنادقة قريش... إلخ، وتقصد من دخل منهم في المانوية. كما أنّ المستشرقين في بحثهم عن مصادر علم النبي، يقتصرون على مصادر السماع فيها، فيصوّرون لنا منطقة مفعمة بالتجوّل والحركية، بالذهاب والإياب، من قسيسين ورهبان وشعراء وخطباء وحكماء من العرب أو من غير العرب. وفي هذا جانب فقط من الصحة وفيه مبالغة كبيرة. فاليهود قلّة في مكة أو هم منعدمو الوجود، والمسيحيون من العبيد والتجار وأهل الصناعات على العكس لهم وجود مكثف، ولدى قريش معرفة بالأديان



الكبرى المحيطة بمكة ومن بينها المانوية والمسيحية، وفي عكاظ يأتي العرب من الشمال ومن الجنوب ومنهم الرهبان، وقد يكون ذلك للتبشير، ويذكرهم القرآن بعبارة "السائحين"، كما يُكثر من ذكر "أبناء السبيل" وهم عناصر متنقّلة ومتشرّدة من الفقراء والرهبان وطالبي القرى ومن بينهم مسافرون عاديون.

لكن هذه الحركية في الاختلاط محدودة في الزمان والمكان. فليست مكة بأثينا القرن الخامس ق.م، وبالتالي لا يمكن اعتبار المعرفة المكثفة التي أتى بها القرآن من نتائج التقاط السمع في الأسواق أو في مكة، هذا من وجهة نظر وضعية تاريخية وليس من وجهة نظر إيمانية طبعاً. هل نجد في مثل هذا الوسط شيئاً ما يشبه بزوغ الفردانية كما يذهب إلى ذلك منتغمري وات؟ المقصود بالفردانية شعور الفرد بذاته وبمصالحه والتركيز على الأنا على حساب انصهار وتكافل المجموعة، عشيرةً كانت أم قبيلة. صحيح أنّ الربح التجاري يعطي دفعاً للمصلحة الشخصية كما يُحدث تراكماً للمال عند البعض من الناس، وصحيح أيضاً أنّ المصادر تحدّثنا عن سادة العشائر وكأنهم أثروا كثيراً وتعالوا على المجتمع. وها هو النبي، بعد الفتح، يستلف أموالاً كثيرة وأسلحة ودروعاً من صفوان بن أمية بن خلف(١٨٧) ومن غيره من الأشراف وأبناء الأشراف القدامى. وها نحن قبل ذلك نراهم يموّلون القوافل الضخمة ويموّلون حرب أُحُد ويجرّون وراءهم القبائل.

من ناحية أخرى، عندما تعطينا المصادر لائحة بـ"المُطْعِمين من قريش" سواء المقصود بذلك من يطعمون أبناء عشيرتهم أو من يطعمون الفقراء في الموسم، فعادة ما نجد أشخاصاً من القدامى، ممّن قبل جيل الرسول كالمغيرة المخزومي وابنه هشام وكعبد اللّه بن جدعان (تيم). أيعني هذا أنّ الإطعام قد تلاشى أو انتهى وأنّ التكرّم على الفقراء قد نضب؟ هذا من غير الممكن بالنسبة لأبناء العشيرة، لكن النمط القديم من الإطعام وهي المأدبة الجماعية وذبح العديد من الأنعام، ذاك النمط القبلي



البدوي قد انتهى، والذي عوّضه هو إشراك عدد كبير من أبناء قريش في التجارة. أمّا الإطعام العادي كلّ يوم لفقراء العشيرة أو توزيع الطعام فلا بدّ أنه بقي بالضرورة لكن لعلّه قلّ أو ضعف، وقد كان موجوداً عند الرومان القدامى. وهذا السلوك لا يزيل الفوارق، إنما يفي بالحاجة. إذا تتبعنا العشائر وعناصرها المركّبة لها، نجد دائماً أشخاصاً أو سلالات متفرّدين بالثراء والجاه والشرف وأشخاصاً وسلالات أخرى من ذوي الوضعية المتوسطة أو الدونية. فليس كلّ من هو من عبد شمس ثرياً ولا وجيهاً، ونفس الشيء بالنسبة لمخزوم وسهم وغيرهما. لقد حصل تمايز بالنمو الاقتصادي وحتى بمرور الزمن، وهذا طبيعي في كلّ المجتمعات. إذن وجد فعلاً قسط من الفردانية والتراتبية ولو لم يوجد لما اتّبع النبي عددٌ من القرشيين. لكن لم توجد أزمة اجتماعية ملحّة ومستفحلة وإلاّ لم تكن لتصمد قريش أمام النبي محمد إلى حدود الهجرة وبعد الهجرة.

من هم إذن الفقراء والمساكين الذين يكثر ذكرهم في السور الأولى من القرآن؟ عناصر من العبيد ومن قريش الظواهر ومن النازحين، من أبناء القبائل المتجوّلين، ومن الحجيج. أعتقد أنهم قليلون من بين عشائر قريش البطاح، لكنهم موجودون ويلحّ القرآن كثيراً على ضرورة إيتائهم العون، لكنه يلحّ أيضاً على إيتاء ذوي القربى الذين هم في حالة فاقة، أي أبناء العشيرة، مما يشير إلى تفكّك ما للتوازن والتضامن القديم داخل العشائر. وسنحلّل موقف القرآن من الأغنياء فيما بعد وهو في الأول موقف سلبي وموقف إدانة، وقد كتب جواد علي بحثاً قيّماً في هذا الصدد.

إنما المسألة الكبرى تبقى مطروحة، وهي أنّ أي وضع اجتماعي سواء كان متأزماً أمْ في حالة استقرار، في حالة ركود أم تطوّر سريع، لا يفسّر النداء الداخلي لأيّ رسول، لا عيسى ولا ماني ولا محمد. فلا يفسّر الحماسة الباطنية ولا الهاجس الميتافيزيقي ـ الديني، ولا ظهور مثل هؤلاء الأشخاص. التطوّر الاجتماعي يفرز مصلحين ومشرّعين ومؤسسي دول وأمم ليس أكثر، ويبقى العامل النفساني وهو كبير.



في العصر الأموي وبعده، صوّر المسلمون ظهور الدعوة المحمدية على أنها إصلاح للوضع الجاهلي حيث كان العرب يقتل بعضهم بعضاً ويعيشون في حالة عنف وفوضى وأنّ الله هداهم بمحمد. فالدعوة هدى وخروج من التوحش نحو المجتمع الفاضل، لكن لماذا على الشكل المحموم الذي اتخذه القرآن الأولي؟ لماذا أخذت مهجة الرسول شكل الرسالة الإلهية حسب نموذج موسى وعيسى وحتى زردشت وماني؟ لأنّ الله اصطفاه ليبلّغ رسالته، سيقول المسلم المؤمن. وماذا عسى أن يقول المؤرّخ؟ وهل له أن يقول شيئاً سوى أنّ محمداً كان مقتنعاً برسالته الإلهية، وأنّ هذا مما لا شك فيه. وتبقى مسألة إمكانية إصلاح جذري من دون عنصر الدين والتديّن مطروحة. في الواقع، جمع محمد بين عنصر الدين وهو المهيمن والوسائل الدنيوية في فترتين من حياته.

نشأة محمد

لم يولد محمد في رأيي قبل سنة ٥٨٠م أوحواليها أو بعدها، وكلّ ما ذكر عن سنة ٥٧٠م لا يصمد أمام الفحص لسببين: هجمة أبرهة على العرب وقعت في سنة ٥٤٧م حسب النقوش، ولا يوجد أي سبب لكي يولد محمد على أية حال "عام الفيل" وهذا إنما هو علامة زمنية ليس أكثر. من وجهة أخرى، لئن صحّ أنّ البعثة حصلت حوالي ٦١٠م وأنّ الهجرة إلى المدينة وقعت قطعاً في سنة ٦٢٢م حسب شهادة أوراق البردي[١٨٨] التي لدينا، فلماذا تقرّر المصادر أنه بُعث في الأربعين من عمره؟ إجماعها حول هذه النقطة لا قيمة له. فسنّ الأربعين في ذلك الزمان سنّ شيخوخة وليس بسن كهولة، وقد قضى النبي فيما بعد عشرين سنة أو أكثر وهو في كامل نشاطه. ورقم الأربعين رقم سحري لدى السّاميين، وقد حلّلنا هذا في الجزء الأول، ومن المستغرب أن يشير القرآن إلى هذه السنّ على أنها السنّ التي يبلغ فيها الإنسان أشدَّه: «حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ» (**الأحقاف**، الآية ١٥). ما معنى



هذه العبارة؟ وهل المقصود قراءة خاطئة أو شيء آخر؟ على كلّ، رأيي أنّ كتب السِّيَر، زيادة على ما شُحنت به سنّ الأربعين من معنى ديني سحري، اعتمدت أيضاً على آية قرآنية تقول: «فَقَدْ لَبِثْتُ فيكم عُمُراً مِنْ قَبلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ» (**يونس**، الآية ١٦).

ما المقصود بالعُمُر؟ حياة كاملة أو ما يشبه ذلك؟ في الثقافات القديمة، هي ما نسميه الجيل، والجيل عدد السنين الكافية جسدياً لكي ينجب الإنسان ولكي تنجب بذرته ـ أي ابنهُ ـ إنساناً آخر. هذا ما قرّره هراقليطس على شكل فلسفي وهو المتعارف عليه. وهو يعني سنّ الثلاثين أو ما يقارب ذلك. لكن هذه السنّ أيضاً أخذت طابعاً شبه سحري، فالإسكندر غزا العالم في سنّ ثلاثة وثلاثين والمسيح بُعث في الثلاثين. على أنه لا شك في أنّ "العمر" في الفهم العربي يعني ذلك، لأنّ الناس يتزوجون عند البلوغ أو بعد ذلك بقليل. وهذه السنّ عالية نسبياً على أية حال ويكتمل فيها نضج الإنسان. وبالتالي، رأيي أنّ محمداً بُعث في الثلاثين أو حتى قبل ذلك ولم يولد إلا حوالي ٥٨٠م. ولم يعش إلاّ خمسين سنة ونيف.

كلّ مصادرنا تتفق على أنّ محمداً من بني هاشم من جهة الأب، وأنّ أمّه قرشية من بني زُهرة. وبنو هاشم فرع من عبد مناف: فهو محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصيّ، وسلالته تجتمع في عبد مناف مع بني عبد شمس وبني المطلب وبني نوفل. وزمن ولادة النبي وفيما بعد، كانت عبد مناف هي العشيرة المؤسسية بالرغم من التفريعات ومن بروز السلالات (هاشم، عبد شمس. . . إلخ)، ومن انحياز نوفل إلى عبد شمس، والمطلب إلى بني هاشم(١٨٩). وليس من شك في انتساب محمد إلى قريش أو في صحة نسبه. فمن غير الوارد أن يقال اعتباطياً إنه من وسط الجزيرة (كْرُون) أو شيء آخر من هذا القبيل، حيث لا يعود تاريخ الإسلام مفهوماً إطلاقاً بل عبثياً في كلّ تفاصيله ولمدة خمسمائة سنة. مع هذا، فإن القرآن أهم



حجة على نسبته القرشية كما سنرى، وما تدلي به كتب الأنساب والأخبار حول بني هاشم يحوي قسطاً من عدم الوضوح ويوحي بشيء من الريبة لدخول الاختلاق في ذلك. فالكثير منهم لهم علاقة بيثرب: هاشم تزوّج في بني النجار ووَلَدَ عبدَ المطلب الذي نشأ في يثرب، وعبدُ اللّه دفن بين مكة والمدينة وآمنة تكون مدفونة في الأبواء. وهذا ما لا يقبله نقد النصوص، وقد اختُلِقت هذه الصلة عندما فازت دولة بني العباس بالحكم تقرّباً من لدن أبناء الأنصار إليهم: هذا ما قاله عيسى بن موسى[١٩٠] وهذا ما هو مستساغ. وعندما نتفحّص أعمار أعمام النبي وأعمار أبنائهم، نستغرب بعض الأمور. فمن المقبول أن يكون بين النبي وحمزة خمس سنوات وبينه وبين العباس ثلاث سنوات، لكن مقابلة الأعمار في الجيل الثاني تؤدّي إلى الريبة. أمّا عبد المطلب، فلا شك في أنّ مجموعةً من الأساطير نُسجت حول شخصه تملّقاً لبني العباس، وكذلك حسبما أرى، كلّ ما قيل عن حماية بني هاشم للنبي وما قيل عن أهميتهم الاجتماعية. فهم سلالة مهمّشة ضعيفة في تلك الفترة، ضعيفة في العدد وفي الثروة لكن لها شرف تليد من جرّاء عبد مناف وقصيّ. هذا لا يمسّ بانتماء محمد لبني هاشم، لكنّا متثبّتون أكثر من انتمائه العربي بنصّ القرآن حيث يكرّر أنه «مِنْ أَنْفُسِكُمْ»، ثم بدرجة ثانية من انتمائه القرشي لأنّ إبراهيم دعا الله أن «ابْعَثْ فيهم رَسُولاً منهم يتلو عَلَيْهِمْ آيَاتِك» (**البقرة**، الآية ١٢٩) والمقصود هنا من قريش أو من أهل مكة.

ولم يكن أبناء هاشم من النابهين باستثناء عبد المطلب (لكونه جدّ الرسول؟) ولم يكن كذلك أبناء عبد المطلب نابهين حقاً في المجتمع المكي: نعرف منهم أبا طالب والزبير والحارث، وابنُه أبو سفيان أشهر منه، والعباس وحمزة وأبا لهب والأربعة منهم اشتهروا من خلال السيرة. لدينا أبيات شعر موضوعة على الأرجح، تسميهم واحداً واحداً[١٩١] وهي التالية:

اذكر ضراراً إن عددت فتى ندًى — والليث حمزة واذكر العبّاسا
واعدد زبيراً والمُقَوِّمَ بعده — والصّمْ حَجْلاً والفتى الرّآسا



وأبـا عـتـيـبـة فـاذكـرنـه ثـامـنـاً والـقَـرْمَ عـبـد مـنـاف الـجـسّـاسـا
والـقَـرْمَ غَـيْـداقاً تـعُـدُّ جَـحَـاجِـحـا سـادوا عـلـى رغـم الـعـدوُّ الـنّـاسـا
والـحـارث الـفـيـاض ولّـي مـاجـداً أيـام نـازعـه الـهـمـام الـكـاسـا

الغريب هنا أن عبد اللَّه أب النبي لم يذكر اسمه، إنما يشار إليه ـ من دون تأكد كامل ـ "بالفتى الرّآسا" ولسنا متحققين من أنه الأكبر سنّاً، فالمصادر تتردّد بينه وبين الحارث وتؤكد أنّ له توأمة هي "البَيْضَاء". أمّا اسمه فليس بمستغرب في قريش ولا حتى عند العرب. نعرف اسم أحد أجداد بني مخزوم وهو أبو المغيرة، اسمه عبد اللَّه بن عمر بن مخزوم، ونعرف عبد اللَّه بن جدعان التَّيْمي. فالأسماء المقرونة بالآلهة موجودة بكثرة: عبد مناف، عبد شمس، عبد العزّى، وهذه هي المتداولة في سلالات عبد مناف، ولا يوجد "عبد اللَّه" بين أجدادهم الأوائل، كما الشأن عند بني مخزوم. والقاعدة أن تتكرّر أسماء الآباء والأجداد والأعمام من جيل إلى جيل. فأبو طالب اسمه عبد مناف على اسم جدّ أبيه، وأبو لهب اسمه عبد العزّى، وابن المطلب أخي هاشم تسمّى على اسم عمه هاشم وابنه على اسم الجدّ الأول عبد مناف(١٩٢). أمّا "عبد اللَّه" فغير متداول في هذا البطن، ولا يعني أنّ هذه التسمية غير ممكنة خصوصاً وأنّ أمّ عبد اللَّه وأبي طالب متحدِّرة من مخزوم إنما تعطى الأسماء من جهة الأب. المشكلة تأتي من كون النبي دعا إلى الله خصيصاً، وأنه غيّر أسماء بعض أصحابه الوثنية، وعوّضها بأسماء إسلامية، ونفس الشيء بخصوص العديد ممن أسلم. وتكون الصّدفة كبيرة أن يكون اسم أب رسول الله عبد اللَّه، فالمعقول أنه هو الذي سمّى أباه بهذا الاسم، أو سمّاه هكذا أصحابه أو تابعوهم، فالراجح عندي أنّ أبا محمد لم يكن اسمه عبد اللَّه وإنما له اسم آخر.

هناك تساؤلات أخرى تفرض نفسها بإلحاح. فكون أبوه مات وأمه حامل به يصعب قبوله، ليس فقط لأنّ الروايات تتضارب لكن بالخصوص لأنّ أصول النبي تدخل في ما يسميه المؤرّخون بأسطورة البطل



التحضيري، الخالق لحضارة وأمّة وهنا دين أيضاً. مثل ذلك سرجون Sargon أو موسى أو عيسى. عندئذ يكون محمد ليس له أب عرفه، فقد مات قبل ولادته، وليس له ابن أيضاً، سواء مات صغيراً أو لم يولد بتاتاً. وتبوح لنا السيَر المتأخرة بأنّ محمداً ولد يتيم الأب لكي لا يكون لمخلوق فضل عليه، ثم ماتت أمّه وهو في السادسة وأخيراً مات جدّه قضاءً من الله. ويقول القرآن في هذا الصدد: «وَوَجَدَكَ يَتيماً فآوَى»، كما أنه يصرّح بأنه مفتقد لأي ابن من صلبه أو بالتبنّي عندما فُسخ التبنّي. إذن، أبوه مات وهو صغير السن[١٩٣] من دون شك وليس قبل أن يولد وجدّه مات قبل ولادته على الأرجح. وقد ذكرت السّير أنه أنجب ابناً بالمدينة من مارية القبطية ثم مات الابن، ولكن المعقول هو أنه لا يمكن أن يكون للنبي ابن، لأنّ النبوة لا تورث ولأنه لم ينجب من نسائه الأخريات وهنّ كثرة بالمدينة.

كلّ هذه التساؤلات مشروعة - وإنْ هي إلاّ تساؤلات - بالنسبة للفكر التاريخي النقدي. وصحيح أنّ حياة الرسول تبقى مبهمة قبل الدعوة، وأنّ منهج الصرامة هو أن نعتمد على الإشارات القليلة من القرآن، لكنّ طرح المشاكل ممكن، ومن جملتها اسم النبي ذاته بعد ولادته وقبل البعثة.

تسمية محمد لا ترد في القرآن إلاّ في الفترة المدنية من نزول الوحي، وهي ترد أربع مرات: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ» (**الفتح**، الآية ٢٩)، «وَمَا مُحَمَّدٌ إلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ» (**آل عمران**، الآية ١٤٤)، «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ولكن رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيين» (**الأحزاب**، الآية ٤٠)، «وآمَنُوا بما نُزِّلَ عَلَى مُحَمّدٍ وهو الحَقُّ من رَبِّهِم» (**محمد**، الآية ٢). كما ترد تسمية "أحمد" مرّة واحدة في سورة مدنية كذلك: «وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي من بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» (**الصّف**، الآية ٦). وعبارة "محمد" بالعربية تعني المحمود كثيراً، وأحمدُ من يُحْمَد كثيراً، علماً بأن الحميد من صفات الله في القرآن.



العلاقة مع المسيحية واضحة في الآية الأخيرة كما الصلة بإنجيل يوحنا حيث يرد ذكر "الباراكليتس" Paracletos، وهي كلمة غير واضحة تُرجمت باللاتينية بعبارة advocatus وبالفرنسية بكلمة تعني المُوَاسِي بعدي: consolateur. لكن لا ندري كيف كانت الترجمة السريانية، وهي على الأرجح القريبة من النص القرآني والتي اعتمدها ابن إسحاق[١٩٤]. أمّا كون عبارة "محمد" مأخوذة عن السريانية فهو مما لا شك فيه ولنا حجة في المصادر التي وردت بخصوص الأمير الغسّاني، الحارث بن جبلة الذي كان يتمتع منذ ٥٦١م. بلقبَيْ البطريق و**الفيلاركس** الرسميين. يقول نولْدَكه[١٩٥] بهذا الصدد «وكان يطلق عليهم (البطارقة) كما على سواهم من أهل الطبقات العليا لقب vir illustris، وقد نقل السريان هذا اللقب إلى لغتهم بكلمة **(محمدان)** وأطلقوه على الأمراء الغسانيين وتعني الأمجد، الأشهر، illoustrios باليونانية وباللاتينية على السواء.

هذه الكلمة ترجمةٌ لعبارة **الباراكليتس** كما وردت لدى ابن إسحاق، فهي عبارة تفخيم ورفعة اتخذها النبي في المدينة بعد أن ارتفع مقامه لكنه أكسبها معنى دينياً وربطها بتراث المسيحية زيادة على معناها الدنيوي. ومحمد لقب وليس باسم، واللقب صفة تُلصق بشخص، وهو قليل الوجود في تلك الفترة عند العرب. ما هو دنيوي مرتبط هنا بالسلطة النبوية اليافعة وما هو ديني - وهو الأهم - بوراثة المسيح وإكمال بشارته وبتقليده ومحاكاته في تسميته حيث خُلع عليه لقب المسيح زيادة على اسمه الأصلي من طرف أصحابه ومن طرف الجمهور. وهكذا فلَقَبُ محمد، إضافة إلى الفخامة الدنيوية، يُكسب النبي مقاماً رفيعاً في سيرورة الدين التوحيدي وشرعية التمادي، وقد كان من قبل **ماني** أيضاً متأثراً بمفهوم **الباراكليتس** الذي يفتح الأبواب لدعوات لاحقة[١٩٦].

لكن، مرّة أخرى، ماذا كان اسمه الأصلي في مكة؟ فالمسيح اسمه يسوع - أو عيسى حسب القرآن - و"عمانويل" وقد احتُفظ بهذا الاسم



في الأناجيل. أمّا النبي فقد أخفت المصادر هذا الاسم واعتبرت أنه سمّي محمداً منذ وِلادَته، وأنّ بعض العرب سموا أبناءهم بهذا الاسم ترقّباً للنبوة[١٩٧]، لكنها اعترفت في نفس الوقت بأنّ هذا الاسم لم يكن جارياً لا عند قريش ولا عند العرب. كلّ هذا يدخل في أسطورة الرسول، وهو أمر معقول وطبيعي، لكنه أسطورة. وفي آخر تحليل، ليس من المهم أن نعرف اسم محمد الأصلي إلاّ أنّ لنا قرائن تعرّفنا به، لو ثبتت صحتها.

فالبلاذري في **أنساب الأشراف**[١٩٨] يقول بخصوص عبد اللّه: «ويكنى أبا قُثَم ويقال أبا محمد»، فهو يرجّح الكنية الأولى. ويذكر في مقام آخر أن من أبناء عبد المطلب من اسمه قُثَم توفّي في الصغر وأنّ أباه كان يحبّه كثيراً. فمن المعقول أن نستنتج أنّ النبي سمّي على اسم عمّه المفقود وهذا من عادات قريش. ولما تلقّب النبي بمحمد أو بالأحرى لقّبه الوحي بذلك، سَمَّى العباس ابناً له بقُثم لأنّ لقب محمدٍ نَزَعَ الاسم الأصلي عن الرسول. هذا أيضاً استنتاج معقول، وعندما يترجم البلاذري لقثم بن العباس[١٩٩] يصرّح بأنه كان يُشَبَّه برسول الله، وهذا خبر يرد في مصادر أخرى. **وهكذا يكون اسم النبي أصلاً هو قُثَم**، وقد تصحّ الرواية أو لا تصحّ، وقد تكون ملفّقة تقرّباً إلى بني العباس وأُورِدَت بخجل عن طريق كنية عبد اللّه، لكن هذا نصّ والمؤرّخ يتعامل مع النصوص. فلا يمكن له أن يتماشى مع ما قاله بلاشير من أنّ محمداً قد يكون اسمه الأصلي عبد العزّى أو شيئاً من هذا القبيل، من دون أيّ سند وخلافاً للأعراف القرشية حيث إنّ عمه أبا لهب اسمه عبد العزّى وكان حيّاً يُرزق.

وقصة زواج محمد من خديجة معروفة جدّ المعرفة. ومفادها أنه كان أَجِيرها في مرحلة أولى في التجارة ثم غدا شريكها. وهي التي تخيّرته للزواج وهي كبيرة السنّ أرملة، وهنا يرجع رقم الأربعين السحري. وتلحّ المصادر على فقره وهامشيته، وبالتالي على صعوبة تزوجه من أية قرشية. كلّ هذا يعتمد على الآية التالية: «وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى»، ولعل المصادر وأقدمها ابن إسحاق تريد أن ترمز إلى قساوة



حياته من قبل وشديد معاناته، فهو **مرفوض من مجتمعه** ولم يتزوج إلاّ في الخامسة والعشرين وبصعوبة. وكلمة "عائل" تعني الفقر، لكن أيضاً مسؤولية العيال والأطفال، كما أنّ كلمة "أَغْنَى" تعني الغناء وأكثر من ذلك الاستقلال المادي الذي جعله فيما بعد لا يطلب رزقاً على دعوته: «ولاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ» يقول القرآن. كون الرسول متزوّجاً عندما قام بالدعوة أو بعدها، فهذا ما يشهد عليه القرآن أيضاً: «وأْمُرْ أَهْلَكَ بالصَّلاَةَ» (**طه**، الآية ١٣٢).

أما قصة خديجة فقد تكون مجرد قصة، وهي حسب إحدى روايات البلاذري تزوجت منه وعمرها ثمان وعشرون وعمر النبي ثلاث وعشرون سنة[٢٠٠] وهذا أقرب إلى المعقول. ويضيف نفس المصدر أنها تأيمت من رجل من تميم وطُلّقت من طرف رجل من مخزوم، وأنجبت ولدين، قلّ ما يشار إليهما فيما بعد. أمّا بخصوص دور خديجة في الإسلام الأولي، فلا نجد أيّة إشارة إلى ذلك في القرآن، وكله من أخبار السّيرة وقد يصحّ قسم منها أو قد تكون كلها من عمل الأسطورة، وهذا أمر مشروع جداً في تكوين المخيال الديني.

النقطة المهمة في هذا الصدد هي تعاطي محمد للتجارة وإذن سفراته إلى الشام ومن الممكن إلى اليمن، وخروجه من ضيق الأفق المكي. قد يكون حصل هذا الخروج في سفرات متتالية وعديدة، وقد يكون النبي استقرّ بالشام لمدةٍ تطول أو تقصر وتطول أكثر مما تقْصُر. ذلك أنّ القرآن مفعم بمعرفة دقيقة للتراث المسيحي وللتراث اليهودي، والمسيحي أكثر من اليهودي، وقد دلل على ذلك كتابٌ لتور أندري ركّزه أساساً على **الإسكاتولوجيا** أي التبشير بالجنة والإنذار بالنار. وحقيقة الأمر أنّ الموافقات بين الكتاب المقدس بعهديه والكتب المنحولة وبين القرآن تتجاوز المَعَادَ والحياة الأخرى ودقيقة إلى درجة كبيرة، كما أنّ القرآن مفعم بمعرفة جيدة لآثار الحضارات القديمة في شمال شبه الجزيرة ولجغرافيا المجال السوري.



لا بد إذن من معرفة متسعة بهذا التراث غير متيسّرة إطلاقاً في الجزيرة العربية وفي مكة. إنّ كلّ ما قيل عن ثقافة محمد بالسماع أو بالإطّلاع المتدرّج خلال نبوّته باطل أمام الفحص، كما أنّ تهم القرشيين باطلة أيضاً. إنّ مستشرقاً مثل تور أندري يطيل البحث، كما رأينا، عن الموازاة بين القرآن والخطب الوعظية المدونة "لإفراييم" ليصل إلى استنتاج أنّ محمداً استمع إلى أقوال بعض الرهبان في عكاظ. لماذا هذا الاحتشام أو هذا التحقير؟ ألأنّ محمداً أمّي حسب المصادر الإسلامية؟ أم لأنه لا يمكن أن يرقى إلى درجة معرفة اللاهوت المسيحي؟ على كلٍ، إنه يرفض كل تأثير عن طريق الدرس، ويعتبر في كتابه عن حياة الرسول أن الأعشى يشير أكثر من القرآن إلى أعياد المسيحية.

إذن المُقام بالشام أمر ضروري، وهضم القسم الأكبر من الثقافة الدينية لذلك العصر أمر ضروري[٢٠١]، وبالتالي ما ذكرته السيرة عن التجارة مع الشام أساسي، أعني تواجد محمد في تلك الرقعة من الأرض. لكن هذا يمثل على أية حال إشكالاً كبيراً وهو التالي: القرآن تدرّج شيئاً فشيئاً حسب التحقيب الزمني من الحوار مع الإله والأخلاقيات العامة إلى كارثة انتهاء العالم (**أبوكاليبس**) إلى الإنذار بالعذاب ووصف الحياة الأخرى ثم في مرحلة أخيرة إلى تأكيد التوحيدية وإدانة الشرك والإتيان على النبوات القديمة. هنا برزت مرجعية أنبياء بني إسرائيل في تأسيس الخط الإسلامي، والمعرفة بهذا الماضي. وبالتالي، لا نعرف بالضبط هل أنّ "أفكار" محمد كما يقول المستشرقون تكشَّفت له وتبلورت لديه شيئاً فشيئاً، أم أنها كانت جاهزة من الأصل لكن عرّت عن نفسها تدريجياً؟ وفي الفرضية الأولى، يكون تلقي المعرفة متواصلاً يتسع على طول المدة وليس جاهزاً من الأول. إنّ أي إبداع فلسفي وأدبي وديني ينطلق من نواة أصلية تأخذ بالتدرج شكلها المثبت والواعي ثم النهائي. كلّ شيء أساسي يكون مضمراً ثم ينبلج ويتضح ويكتمل، ولذا فإنّ الأفكار الأساسية في القرآن المكي كانت موجودة من الأصل



وتكشفت فقط مع الزمان وحسب استراتيجية للتكشّف.

إنّ السيرة في تورختها لمسار النبي تعطينا مهلة خمسة عشر عاماً ـ من زواجه إلى البعثة ـ للمخاض الداخلي والنهل من المعرفة، تلك الفترة الطويلة المعتمة في المصادر بل الغائبة تماماً. لكن هذه التورخة هنا غير مقبولة، فلم يبق أمامنا إلاّ عقد واحد في شباب العشرينات أو أقل من دون شك أو أكثر بقليل. ومن الواضح أنّ شاباً قرشياً مهما كانت عبقريته وحساسيته وميله إلى التأمل الديني والميتافيزيقي لا يمكن أن يتّجه إلى البحث اللاهوتي في الشام وعبر لغات أجنبية مثل السريانية واليونانية من دون تهيئة مسبقة في بلده أو تأثير تأثّر به لكي يتولّد لديه مثل هذا الاهتمام.

وفي هذا المقام نرانا مجبرين على مضض على فحص القصص حول **الحنفاء** وبخاصة حول ورقة بن نوفل. السّيرة كعادتها تقارب الحقيقة ولو على وجه الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات. ما معنى الحنفاء؟ هم أناس متكدِّرون من سخافة الوثنية، يبحثون عن الحقيقة، ويتردّدون في اعتناق المسيحية أو يقبلون بها بعد اطّلاع وأسفار وأخذ وردّ وتعتبرهم السيرة باحثين عن دين إبراهيم وباحثين عن الحقيقة حسب منهج إبراهيم أي باستقلالية تجاه الأديان القائمة.

من الواضح أنّ المقصود أنهم السبّاقون لمسار النبي وحتى لقلقه الشخصي ولتحنّثه في الجبال. فمن جهة، جاء الوحي ليمحو كلّ شيء ويُجلِيَ الأمور، ومن جهة أخرى هناك جوّ للبحث عن الحقيقة وسوابق في مكة. وفي هذا تضارب، إلاّ أنّ الحسّ التاريخي للسِّيرة اعتبر بحق أنه لا يمكن أن يوجد شيء من دون سوابق وأنّ أي حدث تاريخي لا بد أن يكون متجذّراً في تيار فكري يحيط به. هنا يكمن الحدس والتناقض الظاهري، لأنّ المفترض أن نزول الوحي لا يحتاج إلى سوابق أو إلى نماذج تاريخية داخل مكة لكونه أمراً إلهياً يتعالى على التاريخ البشري. ومن الواضح أنّ المرجعية قرآنية: الإسلام دين إبراهيم حنيفاً من فوق



اليهودية والمسيحية، والحنفاء المزعومون كانوا يبحثون عن دين إبراهيم في نفس السياق، يحاولون أن يلحقوا بما حجبه وأفسده التاريخ الوثني. التركيب حلو وذكي لكنه خرافي. بقي أنّ هناك أناساً اتجهوا نحو المسيحية وهم قلّة في آخر المطاف، وهذا أمر محتمل ومقبول تاريخياً، علماً بأنّ العرب المسيحيين كانوا متكاثرين على أطراف الإمبراطوريات في الشام والعراق واليمن. لقد وُجد كشخص تاريخي ورقة بن نوفل ابن عمّ خديجة من بني أسد بن عبد العزّى ونحن نجد اسم أحد أبناء عمّه في قائمة المقتولين ببدر من الكفّار(٢٠٢)، وهو نوفل بن خويلد تسمّى على اسم عمه نوفل بن أسد أب ورقة وقد كان معارضاً شديداً للإسلام. ما ترويه المصادر عن الشخص وعن تشجيعه لمحمد بعد البعثة فوراً لا يمكن قبوله لأسباب بديهية منها أنّ ما قاله لمحمد لا معنى له في ذلك الطور من المبعث ولأنّا لا نجد أثراً له فيما بعد، وقد كان مسيحياً من دون شك. أمّا لماذا اختار الرواة شخصاً من بني أسد وقد برهنوا فيما بعد عن عداوتهم الشديدة، فهذا يمثّل إشكالاً قد يُفسَّر بقرابته من خديجة وهي في هذه القصة الشخص المركزي علماً بأنّ آل الزبير من بني أسد وقريبو القرابة بخديجة وعليهم ترتكز عديد الروايات.

إنّ قصة ورقة بن نوفل ابتُدعت لإضفاء صبغة الحقيقة لما أتى به النبي في الأول أو لما أصابه من شكوك وحيرة وأيضاً للتنبؤ بمساره وعذابه ثم نجاحه. إذن فالقصة كما أتت مبتدعة، إنما يمكن أن يكون قد وجد شخص اسمه ورقة بن نوفل إمّا مسيحي أوْ لَهُ ميل إلى المسيحية وهاجر فيما بعد ـ أو فيما قبل؟ ـ إلى الشام ليعيش مسيحيته. هذا ممكن تماماً والبرهان على هذا أن وُجِدَ فعلاً شخصٌ مثل محمد. وليس من المستحيل أنّ ورقة قد أثّر على محمد قبل زواجه أو بعد ذلك، وهذه فرضية نحتاج إليها كما احتاج إليها أصحاب السِّير، إنما من منظور آخر، هم لإضفاء الشرعية ونحن بحثاً عن التأثيرات المحلية. إذ لا بد من وجود مثل هذه التأثيرات ولا بد من انبلاج الاهتمامات الدينية عن غير طريق



بسطاء العبيد وأصحاب المهن الأجانب التي يفنّدها القرآن بحق. ولا مناص من هذه الفرضية إذ لا يمكن فهم تأثيرات مسيحية الشام على الرسول لو لم تجد صدى مسبقاً في النفس. لقد حصل على الأرجح بثّ قسط من المعرفة وانفتاحٌ على الروحانيات لدى محمد قبل مرحلة الشام، يعني تهيئة لآفاق أخرى وجدت صداها في قلب شاب متأمل بطبيعته متيقظ إلى أقصى درجة. إنّ دور رجل كورقة تخمين بحت ولا يهمّ أن يكون ورقة أو غيره لعب هذا الدور في إيقاظ محمد. وكون محمد متشوّقاً دوماً إلى الحوار مع المسيحيين حتى بعد البعثة، فهذا يشهد عليه القرآن ذاته، فقد نُعت من طرف الكفار بكونه "مُعَلَّماً" ومن أنه يأخذ معرفته من أعجمي يعيش بمكة: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إليه أَعْجَمي وهَذَا لِسَانٌ عَرَبيٌّ مُبِينٌ» (**النحل**، الآية ١٠٣). إنّ القرآن لا ينفي هنا لا الاتصال بهذا الشخص ولا بنهل المعرفة منه، ويكتفي بالإجابة على أنّ القرآن لا يمكن أن يكون أملاه هذا الرجل في شكله الموجود. إنما من الواضح أنّ النبي كان يعرف هذه اللغة الأعجمية (السريانية؟). وما هو واضح لديّ أنّ المسألة تقف عند حوار بين رجلين يؤمنان بالله ليس أكثر، وأنّ القرآن أرقى بكثير من أن يكون تأثّر بمسيحيي مكة في تلك الفترة. المهم أنّ هناك قبل البعثة وبعد البعثة أناساً بمكة مسيحيين ويعرفون المسيحية، وما هو أهم عندنا هو ماذا كان عليه الأمر قبل البعثة وقبل الرحلة إلى الشام واستيعاب المسيحية من جذورها الأصيلة والعميقة.

شباب محمد! مشكلة كبيرة يستعصي حلّها. فلو اتّخذنا منهج الصّرامة التامة، لوجب القول إنّا لا نعرف عنه شيئاً قبل الدعوة سوى الإشارات القرآنية وإنّ كلّ ما قيل في المصادر من باب الخيال الديني والأسطورة. المصادر نفسها تحاول ملء الفراغ عن فترة ما قبل المبعث وهي من ناحية أخرى تمطّطها كثيراً: من ٢٥ سنة إلى ٤٠ سنة، هذا ردح كبير من الزمن سبقه ردح آخر، من ١٨ سنة إلى ٢٥ وهي تحاول أن تملأ هذا الفراغ عبثاً ولا تصل إلى ذلك. فإمّا أنها تعتّم هذه الفترة الطويلة وإمّا



أنها لا تعلم شيئاً عنها، إنما من وجهة نظر إسلامية، وبما أنّ كلّ شيء أتى من علٍ وغيرُ مترقّب، فالنبي لم يكن له تاريخ قبل المبعث، فلقد عاش كإنسان عادي فاقد لأيّة تاريخية إلى حدود المبعث أو قريباً منه حيث ظهرت إشارات.

إن إله محمد، الله، أو أَلاَه، هو اسم الإله الواحد عند مسيحيي الشام من السريان والعرب كما أنّ **رَحْمَنَان** أو رحمان هو تسمية الإله الأب عند مسيحيي اليمن، وسيكثر استعمال الكلمة في إحدى الفترات المكية الأولى من القرآن. هذه التأثيرات الخارجية يجب درسها بتمعّن، علماً بأنّ القرآن، إذ أخذ من هذا المعين، تجاوزها ليأتي بتركيب جادّ وجديد وليُعمّق مفهوم الإله حسب نظرته.

هنا أتوقّف لحظة لطرح بعض التساؤلات، بخصوص علم النبي الواسع، فأتفق مع غودفروا ـ ديمُونبين في أنّ القرآن يشير إلى ذلك منذ البدء: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي علَّمَ بِالقَلَم. عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (**العلق**، الآيات ٣ ـ ٥). العلم في القرآن يشير دائماً إلى علم الدين والكتب المقدسة، والتعليم بالقلم يعني الدراسة المعمّقة ويتجه هنا إلى الإنسانية قاطبة لا محالة، لكن أيضاً وبالأساس إلى النبي. إنّ تعلّمه ودرسه وتدريبه إنما كان بإلهام من الله وتحت رعايته، من مثل الإلهام الإلهي في كتابة الأناجيل وترجمتها. هذا ما اقتنع به الرسول بكامل القناعة والجدّية. ويرجع القرآن إلى مفهوم العلم والتعليم في سورة **النجم**: «عَلَّمَهُ شَديدُ القُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى... فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى». التعليم هنا حصل قبل تكشّف الإله وقبل الوحي، وكأنّ الوحي تتويج للتعلّم. وتَتيه كتب التفسير والسّير في هذا المضمار، فتعتبر أنّ التعليم إنما هو تعليم طقوس الصلاة من طرف جبريل للنبي. إنّ كلّ ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي، في حالة الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهِم في فترات الانخطاف والذي اعتبره محمد بكلّ حماس وَحْياً إلَهِياً من الخارج. الوحي الأولي انفجار



هائل وزلزال داخلي، وفيما بعد ستتضح الأفكار وتُطرح على محك الجدل.

الأفكار اتضحت شيئاً فشيئاً وامتلأت وتبلورت بتطوّر الخطاب القرآني. فالنبي لم يدرس فقط ـ والكلمة تتردّد في طيّات القرآن لكن على لسان الكافرين ـ بل تفكّر وتأمّل: «ويَتَفَكَّرُون في خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (**آل عمران**، الآية ١٩١)، هكذا يقول النصّ. إنّ النبي عند البعثة كان مقتنعاً برسالة سيؤديها، وكان متشبّعاً بما سيكون أساس الإسلام: التوحيد والبعث والحساب وأنّ الدين واحد من آدم إلى عيسى إلى محمد، في نفس الخط ومن نفس الينبوع. فالله هو الإله الحق وما سوى ذلك من وثنية فهو باطل وخطأ، وبالتالي فقومه في «ضَلاَلٍ بَعِيْد». فيما بعد سَيَتَبَلْوَرُ مفهوم **الجاهلية**، ومفاهيم أخرى عجّ بها القرآن كما أنّ القرآن ابتدع مفردات جديدة تماماً. وتتجاوز المشكلة استلاف المفردات[٢٠٣] وأسماء الأعلام[٢٠٤] من الخارج، فالقرآن ابتدع أيضاً معجمه، وهذا أمر عظيم وهو الذي خلق التجريد المفاهيمي في لغة لم تكن تعرف إلاّ الحسّي كما في الشعر. وعادةً ما يكون تحوّل معجمي في لغة ما تعبيراً عن تطوّر ذهني عام في الثقافة ومن وراء ذلك عن تطوّر في بنى الحضارة كما لدى اليونان وغيرهم. هل كان كلّ هذا من إفرازات عقل واحد علماً بأنّ القرآن يصف ذاته بأنه نزل بلسان عربي مبين ويعني بذلك أنه مفهوم بالضرورة من العرب.

كيف كان يتكلّم القرشيون؟ نحن نعرف أفكارهم وجدالاتهم فقط من خلال القرآن. المفارقة أنه لا يبدو لي أنّ السور الأولى هي التي كانت صعبة الفهم بالنسبة لقريش، بل السور الوسطى ذات المفردات المجرّدة. وحتى إذا كانت السور الأولى تحوي مفردات خاصة وجديدة ومبتدعة، فالقرآن يفسّرها بعبارة: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ. . .» فيأتي التفسير والإجلاء. وبكلمة: هل المعجم القرآني محمدي بحت يعلو فوق مستمعيه، أم له دعامة في المجتمع؟ مئات الكلمات التي تبدو لنا الآن شفّافة لم تكن



كذلك في الأصل، إنما اخترقت اللغة والضمائر عبر أربعة عشر قرناً من الحضور والتعمّق في الحضور، بل كوّنت المعجم اليومي للعرب المسلمين في الحضارة التي ستنبني. والعكس صحيح أيضاً، فالمفردات التي لا نفهمها كان يفهمها العرب. في الواقع، القرآن يطرح مشكل اللغة في كلّ أبعاده. إنّ فلهاوزن يرى أنه يشهد على قوّة وسيطرة اللغة على الفكر، لكن العكس صحيح أيضاً وهو سيطرة الفكر على اللغة وتطويعه لها. فالقرآن خلق مفردات من الجذور العربية، هذا أمر مفروغ منه، لكن إذ هو انبلج في هذه الفترة دون سواها، فلأنّ اللغة العربية وصلت إلى حدّ كبير من النضج والغنى، ومن هنا ازدهار التعبير الفنّي في الشّعر، والقرآن تعبير فني بأعلى درجة. تلحّ علينا دائماً ديالكتيك الأنا والمجتمع والفرد والوسط: ما هو قسط محمد ـ وهو كبير ـ وما هو قسط العالم الذي ولد فيه؟ في آخر المطاف، السؤال المحيّر هو التالي: كيف كان محمد ممكناً في ذلك الزمان وفي تلك الساحة، من وجهة الأفكار، من وجهة التعبير، من وجهة الإرادة المستميتة؟




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثاني

نشأة الإسلام




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

مشكلة التأثيرات المسيحية

طرح الإشكال

المحيط المكي الذي خرج منه الرسول والذي اتجه إليه ودعا فيه منفتح على الخارج بالتجارة والحجّ والعمرة، أي بالاقتصاد والدين. التجارة تجعلهم يتعاملون مع أهل الشام من عرب ويونان وسريان ومع أهل اليمن من يمنيين وأحباش وفرس، كما أنّ الدين والتجمعات الدينية تجعلهم يحتكّون بعرب الحجاز والنّجد وفيهم البدو والمسيحيون والشعراء. وهكذا بقدر ما صغرت مكة فضائياً، بقدر ما اتسعت بكثرة وكثافة علاقاتها. فقد كانت هناك حركية وديناميّة، لعلّ أهم ما يعبّر عنهما العدد الوافر من الحلفاء والموالي والعبيد والزوار الذين انصبوا على مكة. ولا بد أنّ التجار من قريش ربطوا علاقات شخصية مع هذه الشعوب المجاورة، في نفس الوقت الذي كانوا فيه محافظين على هويتهم وحساسين لاستقلالهم السياسي، خلافاً لممالك الأطراف ولقبائل الأطراف. إنّ الجزيرة العربية كانت محاطة بإمبراطوريات ضخمة، البيزنطية الرومية من جهة، والفارسية الساسانية من جهة أخرى، وهذه الممالك هي قلب الحضارة والثقافة والأديان في تلك الآونة لأنّ الصين كانت بعيدة ولم تنتظم بعد إلاّ بعد "التانك" المعاصرين للأمويين. هذه الإمبراطوريات لم تكن تريد احتلال الجزيرة العربية لصعوبة المناخ وشساعة الفضاء وضعف الدخل، إنما أرادت حماية حدودها بممالك



تابعة، الغساسنة في الشمال والحيرة في الشمال الشرقي. وقد تمسّح الغساسنة وغدوا يعاقبة في أواخر القرن السادس، وتمسّح معهم عرب كثيرون. وتمسّح أيضاً المناذرة على دين النسطورية مع الإبقاء على الوثنية والزردشتية. إلاّ أنّ المملكتين حُذفتا من الوجود قبيل الدعوة، والحضور الفارسي بقي متمكناً في اليمن. المهم هنا وجود مسيحية عربية في الشمال والجنوب ويهودية متعربة أيضاً، وللمسيحية جاذبية أكبر بكثير لأنها دين عالمي منفتح. أمّا التجارة، فقد جعلت القرشيين يحتكون بهذه الديانات، ولو أنّ السِّير تظهرهم على أنهم جاهلون بها تماماً. من الواضح أنّ القرشيين وهم زعماء الحجاز مصرّون على قيادة الوثنية العربية في منطقتهم، ورافضون لمسيحية أجنبية وأعجمية اللسان، خارجة عن ثقافتهم الأصلية والأصيلة. ولذا ألحّ القرآن على أنه عربيّ اللسان، واتخذ في الأول شكلاً عربياً يحاكي فيه لغة الكهّان.

المسيحية تزن إذن بوزن كبير على المنطقة، في الشمال والمشرق والجنوب بشكليها اليعقوبي والنسطوري؛ هي محاصرة للجزيرة العربية والحجاز خاصة، ثم إنها جذّابة للنفس البشرية بقيمها الأخلاقية وبفضل سلوكات الرّهبان وأصحاب الصوامع. والواقع أنها اخترقت شعوباً عديدة من بريطانيا إلى أرمينية إلى العراق، وهي من بعد الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومية، ولم تكن الديانة الزردشتية بنفس الجاذبية لأنها ديانة فارسية وطنية، ولم تكن تبشيرية كما كانت عليه حال المسيحية.

وفي هذا المحيط، ظهر محمد، وقد كان من الصّعب عليه أن لا يتأثر بالمسيحية مبدئياً، لكن الخيار كان عربياً. وخلافاً لماني، لم يخلط الإسلام بين المسيحية والغنوصية مثلاً، إنما بقي في الخط الإبراهيمي ـ اليهودي ـ المسيحي فيما يخصّ المعتقد الأساسي والتاريخ المقدّس المرجعي.

* * *

إنّ التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من



التأثيرات اليهودية في الفترة المكية عندما ظهر الإسلام وتحددت معالمه الميتافيزيقية والعَقَدية. وهذا خلافاً لرأي قد ساد في زمن معيّن اعتماداً على صرامة التوحيدية القرآنية وكأنها رجوع إلى اليهودية من وراء المسيحية وتثليثها. إنّ أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن[١] وتور أندري[٢] يقررون قوة التأثير المسيحي وهم محقّون في ذلك؛ والواقع التاريخي آنئذٍ يشهد على ذلك، إذ كانت المسيحية محيطة بمكة من كلّ الجوانب، سواء كانت هذه المسيحية مونوفيزية أو ملكيّة أرثوذكسية أو نسطورية. إنّ المشكلة التي كانت تطرح نفسها عن وعي أو عن لاوعي هي مشكلة إمكانية اختراق كلّ الجزيرة العربية من طرف المسيحية بمرّ الزمن، ولربما حصل هذا في وسط الجزيرة وغربيها لولا محمد، فالمسألة هنا مسألة تطوّر ديني من الدوني إلى الأرقى ومسألة احتكاك بالحضارات الأخرى المحيطة من كلّ جانب وبالخصوص من الشام. إلاّ أنّ الحجاز وما حول مكة كان مقرّ الوثنية العربية، مقرّ دين العرب في صفائه، وفي مفهوم دين العرب يدخل أيضاً عنصر الهوية الثقافية المؤكدة كما أنّ المسيحية كانت مرتبطة بالأجنبي حضارياً وثقافياً وحتى سياسياً.

فالمسيحية العربية المهيكلة، في الحيرة ولدى الغساسنة وفي اليمن، كانت تابعة وفاقدة لكل استقلال، على أنّ هناك عناصر عربية متمسّحة وسط القبائل، قبائل الأطراف كتميم وكلب. وعلى العكس، كان غربي الجزيرة وقد انتظم مؤخراً، منفلتاً من أية سيادة خارجية أو تأثير خارجي، وعلى كلٍّ أكثر بكثير من شرقي النجد، ولو أنه انفتح على العالم بواسطة التجارة. لقد كان مهمّشاً طوال ظلمات التاريخ وانبنى أخيراً دينياً واجتماعياً في وحدات قبلية يرجعها النسابون إلى قيس ومضر، منها الضخمة والحربية كهوازن وعامر بن صعصعة وفي الشمال غطفان ومنها الضعيفة. وهكذا انفلت الحجاز الجنوبي من الاختراق وتمركز حول ذاته. والنجاح التجاري في مكة أدى إلى الاكتفاء الذاتي وإلى نوع من الراحة والاستقرار مادياً وأدبياً. ولا نرى، خلافاً لوات، وفي هذه



النقطة اتفاقاً مع كرون[٣]، أي وجود لأزمة اجتماعية أو دينية أو نفسية تفسّر ضرورة ظهور دعوة راديكالية مثل الإسلام. ولكن التغيرات الفكرية قد تنبثق بالعكس في جوّ من الفراغ والدعة وتلعب فيها الشخصيات الاستثنائية دوراً حاسماً.

السياق الفكري والوجداني ليس كالسياق السياسي، ونابليون ليس كمحمد. فكبار المصلحين والمبدعين في الدين والفكر يظهرون في غفلة من التاريخ، في أماكن نائية عن ضوضائه وهيجانه، لكن باتصال ولو قليل بتأثيرات في ميدانهم. من دون هيكلة الهندوسية في زمانه لم يكن ليظهر البوذا، ومن دون المسيحية الشرقية ـ السورية لم يكن ليظهر محمد، وإلاّ فلا نرى كمؤرخين حلاً للإشكال. ونحن نلحظ أنّ عالِماً مثل تور أندري يحلّل عن كثب القرابة القريبة بين إفرائيم مثلاً وبين القرآن الأولي، لكن لا يجسر أن يقرّ بتأثير واضح مباشر من المسيحية الشرقية على القرآن[٤]. بالنسبة للمؤرخ الموضوعي، لا يمكن الانفلات من إقرار هذا التأثير، وهو ليس بالتأثير السطحي وإنما العميق والمستبطَن بقوة، وإلاّ عاد محمد غير ممكن في بلده وفي زمانه، أو وجب على المؤرّخ الإذعان والإقرار بألوهية القرآن مبدئياً ونهائياً والتوقف عن كلّ بحث.

هناك تثاقف مع بلاد الشام، هناك الوعي بالتخلّف الديني والأخلاقي والتشريعي الكبير للعرب بالمقارنة مع العالم الخارجي، وأخيراً هناك النبوة، وهي تلقٍّ وقناعة وتبليغ من نمط خاص لكنه معروف من زمان في الشرق الأوسط والعالم السامي، إنما حصلت "فترة" منذ المسيح، والقرآن واعٍ بوجود هذا التوقف. إنّ مفهوم الجاهلية مفهوم قرآني بامتياز لم يتبلور إلاّ في الفترة المدنية، لكنه مضمَر في نصوص الفترة المكية، والجهل هو جهل الخالق وجهل الآخرة وانتفاء شريعة سماوية. وإذ استجاب النبي للنداء المسيحي في جوهره، فالقرآن يتجه إلى "أمّ القرى" وقد نزل بلسان عربي، فتأخذ الرسالة ملامحها "الوطنية". من هذا الوجه، يصحّ اعتبار الدعوة المحمدية صيغة عربية



للتوحيدية وللتراث التوحيدي العتيق، نابعة من ضرورة أن يكتسب العرب، وقريش في أوّل مقام، نبيهم وكتابهم المقدّس. وهذا رهان كبير وكبير جداً أثبته التاريخ الواقعي. القرآن بعيد عن الاهتمامات الدينية القرشية فكان من الصعب على القرشيين أن يفهموه ويتذوقوا أبعاده الميتافيزيقية والعالمية. ولعلّ هذا الأمر ينطبق أيضاً على المؤمنين الذين آمنوا به بسبب البعد الأخلاقي وبسبب جدّة الدعوة، ولتلهفهم وراء دين يتماهى مع المسيحية. وبالتالي فالقرآن لم يشهد تعميقاً واندهاشاً إلاّ بعد الفتوحات، عند العرب أولاً، ثم في الفترة العباسية الأولى لدى غيرهم في عالم عريق في الحضارة، عالم مدن وأديان كبرى. وهكذا رجع القرآن إلى أصوله الحضارية ـ العالم الروماني المسيحي ـ بعد أن اكتسى ثوباً عربياً، فانبثق بُعْد العالمية الكامن فيه والذي بدا الآن أنه الأهم، أي إنّ إله القرآن بدا مقبولاً من أي إنسان، وكذلك الوعد والوعيد وكذلك الأخلاقيات.

إنّ المؤرّخين بخصوص التأثيرات المسيحية تعوّدوا على سرد الموافقات العديدة بين القرآن والأدبيات الكتابية من هيرشفيلد إلى بلاشير إلى ماسون(٥)، وهي في الواقع أكثر من أن تحصى. وقد كان لامانس(٦) من قبل ينكر التأثيرات المسيحية وينتقد آراء فلهاوزن بهذا الصدد. في الجملة، المؤرخون القريبو العهد منّا يبرزون الموازاة بين فقرات من القرآن وبين الأناجيل المنحولة، غير المعترف بها من الكنيسة، أو بين فقرات أخرى من العهد القديم أو حتى التلمود والأدبيات اليهودية. على أنّ تور أندري، في الثلاثينات من القرن العشرين، خصّص كتاباً كاملاً عنونه بـ **أصول الإسلام والمسيحية** درس فيه عن كثب الموافقات الكبيرة بين المسيحية السورية وبين القرآن الأوّلي، يعني بذلك الأغراض الإسكاتولوجية الخاصة بالآخرة. وكتابه دقيق جداً لمعرفة الرجل بهذه المسيحية السورية ولمعرفته الجيدة بالقرآن أيضاً. إلاّ أنّ الكتاب لا يتجاوز الغرض الإسكاتولوجي، وبما أنّ هذا الغرض أتى في أوائل



الدعوة حيث أطنب القرآن فيه، فالمدروس هنا هو الجذور الأولى للقرآن[7] والأفكار الأولية، وليس كلّ القرآن ولا كلّ الإسلام، إذ التأثيرات المسيحية موجودة في مواقع أخرى. وللقرآن أيضاً موقف من المسيحية سيتبلور في اللحظة الأخيرة بالخصوص.

إن المسيحية كانت طاغية في الشرق الأوسط في تلك الفترة وقبل ذلك من زمن قسطنطين وحتى من قبل. ومن المستحيل على أي مبدع ديني جدّي وذي قيمة أن يتجاهلها، والنبي محمد نبي جدّي تماماً واع بصعوبة الرسالة وواع بقدراته. فبالرغم من ضعف وسطه الذهني والثقافي الذي ظهر فيه، لم يكن ممكناً للقرآن أن ينحطّ إلى هذا المستوى، فيكون النبي داعية عربياً بسيطاً في قوم جهّال، وهذا ما آل إليه مسيلمة. وكانت المعادلة الصعبة هي رفع مواطنيه إلى مستوى الدين الكبير، وكانت المعادلة الصعبة هي التزاوج بين العروبة والعالمية. إنّ مفهوم "الباراكليتس"[8]، وقد برز في الفترة المدنية في القرآن، كان لا بد منشغلاً من قبل في ذهن النبي كما انشغل في ذهن "ماني"[9] قديماً. ولقد نصّب النبي نفسه ونصّبه القرآن **كبشير ونذير**، والمسيح نفسه أتى أيضاً بالبشارة (**بَشورة**)، بشارة الملكوت. إلاّ أنّ الأناجيل لم تلمّح إلاّ قليلاً جداً لعذاب الآخرة، فكلمة جهنم موجودة فيها مرة واحدة، لكن الأدبيات المسيحية زخرت بذلك فيما بعد، كما أنّ العقيدة المسيحية القديمة أكدت على "البعث بالجسم"[10] وليس فقط بالروح. فالتأثيرات المسيحية هي تأثيرات أتت من هذا الدين في ذلك الرّدح من الزمان بما عرفه من تطوّر، ولم تأت من المسيح ذاته باستثناء فكرة "الباراكليتس" وبالتالي فكرة استعادة الرسالة وتتمّتها. وكان إذن من الممكن أن ينصّب محمد نفسه رسولاً لأنه تموضع كرسول لشعب خارج عن التيّار التوحيدي، شعب وثني منسيّ من التاريخ، وإلاّ فما كان ذلك ممكناً أو كان مما يمكن التفكير فيه في مكان آخر، كالشام أو العراق مثلاً أو حتى في رقعة عربية أخرى مسّتها المسيحية أو اليهودية.



الكارثة الكوسمية وتوصيف الآخرة.

الكنيسة السورية

إنّ القرآن الأولي توصيف لاندثار العالم ثم لليوم الآخر والحياة الأخرى بعد ذلك. ومفهوم **الأبوكاليبس** (كازانوفا) ومعالجته في القرآن ليس كنفس المفهوم في الأدبيات اليهودية ـ المسيحية عن علامات الساعة، على أنّ هذه العلامات من مثل الدابة وغير ذلك موجودة في القرآن. لكنْ في الفترة الأولى تماماً، الأبوكاليبس القرآنية شيء آخر: هي لوحة شاعرية أخاذة وشديدة لانتهاء العالم الطبيعي، رؤيا لكارثة كوسمية. بعض هذه العناصر موجودة عند السوريين، لكن القرآن تجاوزها بكثير، والتأثيرات **الإسكاتولوجية** ـ اليوم الآخر والحياة الأخرى ـ توحي بموافقات أكبر. إنّ الكنيسة السورية، كما بيّن ذلك أندري، احتفظت بعناصر مهمة من المسيحية الأولية خلافاً للكنيسة القبطية. فالإله الخالق يظهر بمظهر القائم بالحساب والحاكم[١١] وليس المسيح، والخشية من الحساب في أساس الدين وأساس الأخلاق. إنّ تصوّر الله كملِك يوم الدين وشدته على الكفار والآثمين، هذا تصوّر قريب مما أتى به القرآن. إذ التقوى في القرآن مشتقة من الاتقاء، اتقاء عذاب الله، بالإيمان والأعمال الصالحة وهي تقريباً مترادفة مع الخشية، وهي الشعور الديني الجوهري في القرآن وقد غلبت مفهوم البرّ ـ **البياتاس** pietas. الخشية والتقى أساسية أيضاً لدى الدّعاة السوريين وأهمهم **إفرائيم**[١٢]، وهو من آباء الكنيسة وقد خلّف آثاراً باليونانية والسريانية. لقد كان إفرائيم في عظاته يتجه إلى الشعب من وثنيين ومسيحيين، وفي آرائه أكثر من قاسم مشترك مع القرآن. بل التشابهات كبيرة إلى درجة أنه يصعب على المؤرّخ أن يعتبر أنها من محض الصدفة أو حتى أنّ هذه الأفكار أُخذت بصفة شفوية عن رهبان[١٣] متجولين سواء في عكاظ أو في اليمن كما يرى ذلك تور



أندري. ذلك أنّ التشابهات ليست فقط في الفكر بل في التعابير والصور والاستعارات.

عند إفرائيم، علامات الساعة أيضاً كارثية: السماوات تطوى والنجوم تتساقط والشمس تكفهر والجبال تذوب، هكذا ينتهي هذا العالم وتقوم الساعة. ومعروف أنّ السور الأولى من القرآن تأتي بمثل هذه المشاهد بقوة تعبيرية لا تدانى، في سور **الانشقاق** و**الانفطار** و**التكوير** و**المرسلات**... إلخ. قد يكون أنْدري محقاً عندما يعتبر أنّ هذه الرؤى وبُنى التقوى الممزوجة بالخشية لدى إفرائيم وفي القرآن إنما هي نماذج دينية مقولبة، كليشيهات معبّرة عن منهاج الذهنية السامية آنذاك، فينكر أي نقل مباشر من القرآن عن إفرائيم. لكن ذهنية عرب الحجاز ليست ذهنية أهل الشام ولا الحيرة ولا الغساسنة، فهم لا يدخلون في قوالب الكليشيهات المسيحية الشرقية التي قد تتمايز عن التقليد القبطي. فمحمد رجل من نمط آخر، ومن ناحية أخرى إذا تابعنا نقاط الشبه حتى في الشكل وفي التفاصيل، فهي تتكاثر. مثلاً: نفختان في الصور عند إفرائيم بخصوص قيام الساعة(١٤)، توازيها الآية ٨ من سورة **الزُّمر** حيث نجد نفس الفكرة. وكذلك: "السَّاعَةُ تَأْتِي بِسُرْعة كلمح البصر"، وفي القرآن: «وَما أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ البَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (**النحل**، الآية ٧٧).

في هذا اليوم، يكون الإنسان وحيداً يحمل وِزره وعِبئه، لا يعينه على ذلك أب ولا أمّ ولا أخ ولا ولد، ولا وجود لأية شفاعة. والآثمون يتلوّمون من استهزائهم بالوحي والهُدى فيقولون: «كيف استهزأنا عند سماعنا للكتاب (المقدس)». والقرآن كما هو معروف عبّر عن نفس الفكرة في عديد المواقع.

هذا بخصوص قيام الساعة والحساب في آثار الكنيسة السورية. ونجد أيضاً موازاة كبيرة في توصيف الجنّة، وقد لفت النظر إلى هذا الأمر غريمه من قبل في كتابه عن محمد المنشور في القرن التاسع عشر واسترجع أندري نفس المقارنة بأكثر دقّة. لقد أكثر الأوروبيون في تلك



الفترة وإلى عهد قريب منّا من اللائمة على النظرة القرآنية للجنّة على أنها نعيم والتذاذ حسّي واعتبروا أنّ النظرة المسيحية أكثر روحانية. لكن هناك مسيحية ومسيحية، وتطوّرات تاريخية داخلها، ونفس الشيء في الإسلام إذ تموضع في القرون الوسطى كدين نجاة فلم يكن يفكّر المسلمون في نعيم الجنّة وإنما في النجاة من العذاب. وإذا صحّ أنّ التصوّر القرآني للجنّة ينطوي على عنصر الالتذاذ، فهذه النظرة أيضاً من صميم المسيحية في تلك الفترة، سواء المسيحية السورية أو المسيحية العربية. فمؤرّخ كرودُلف W. Rudolph الذي يذكره أندري يعتبر أنّ واقعية القرآن بالنسبة لتصوّر الجنّة متأتية من المسيحية العربية المحضة التي يجعلها رحم الإسلام[١٥]. أمّا أندري فلا يرى أنّ ذلك من خاصيات المسيحية العربية ولا حتى إفرائيم السوري شخصياً، بل إنه بالأحرى موروث قديم من تقليد المسيحية "الشعبية" التي تلقّته بدورها من التصورات اليهودية لعهد المسيح اليهودي على هذه الأرض. وليست المسيحية الشعبية وحدها المسؤولة عن هذه النظرة، ففي آثار آباء الكنيسة نجد تعبيرات قوية عن ملذّات الجنّة كما أنّ التلاقي مع التقليد اليهودي واضح جلي. نجد هذا لدى إيريني مروراً ببابياس حيث يصف الأعناب العملاقة الموهوبة لأهل الجنّة. ويأتي القرآن بكثرة على مفهوم "جَنَّاتِ عَدْنٍ"، والآباء السوريون يرجعون أيضاً إلى نفس الفكرة ونفس العبارة المأخوذة من سفر التكوين (**قَنَّة عدن**). فالعهد القديم لم يعرف جنّة أخرى سواها، لأنّ فكرة البعث والحساب فكرة جديدة لم تتبلور قبل القرن الثاني قبل المسيح أو حتى الأول. ولقد حاولت الأناجيل المنحولة أن تدقّق معنى الآخرة عبر رؤى متدفقة في كتب مثل "أبوكاليبس بولس"[١٦] و"يوحنا المنحول" و"معراج إبراهيم". ولا أجد شخصياً كبير شبه بين القرآن و"بولس" هذا المنحول كما ذهب إلى ذلك تور أندري، لكن هناك نقاطاً مشتركة أو متشابهة. هنا يأتي دور الآباء السوريين لأنهم منحوا المسيحية تصوّراً



دقيقاً للحياة الأخرى وأنقذوا تراث المسيحية الأولى من الاندثار. لولا ذلك، لبقيت التصورات باهتة أو فلسفية بحتة كما لدى باكوم والآباء المصريين. فإفرائيم رفع الضبابية، ولئن لم يبدع شيئاً فقد عبّر على الأقلّ عن نظرات رهبان سوريا وهم زهّاد في نفس الوقت. والقرآن يطنب في وصف الحياة الآخرة في فترات التنزيل الأولى، فهو يتجه إلى أناس لا يؤمنون بها ولا بالبعث، لكن في المستوى العالمي نلاحظ أنّ القرآن هو الكتاب المقدس الإلهي الوحيد الذي ألحّ على مفهوم الآخرة وكأنه سدّ ثغرة كبيرة في التقليد التوحيدي. فالآخرة موجودة في الكتابات المسيحية، لكنْ ليس في الإنجيل ولا في العهد القديم، وهما الكتابان المقدسان، الكتب الموحاة. وبالتالي فقد تموضع القرآن ككتاب نجاة بامتياز، هو بشرى وإنذار قوي للبشرية. المسيحية وليس الإنجيل تطوّرت نحو نظرة إلى عذاب النار شبيهة جداً بما أتى به القرآن بل أكثر شدة حسب تور أندري في القرون الوسطى. إنّ العامل الجسدي الالتذاذي بخصوص الجنة نجده في كتابات إفرائيم المتجهة إلى رهبان لم يعرفوا إلاّ التقشف والحرمان وكذلك إلى وثنيين بسطاء. ومحمد اتجه إلى عرب بائسين جرّبوا شظف العيش وحرّ الشمس، متعطشين إلى ملذات جسدية ويخافون عذاب الحميم والنار. تلك هي تركيبة النفسية البشرية إلى حدود القرن العشرين، وقد ينسى البشر التهديد بالعذاب، لكنهم يذكرونه في ساعة الموت. ففكرة العذاب فيما بعد الموت ضمان الأخلاقية في هذه الدنيا. الموت والظواهر الطبيعية ولُغز العالم ثم بؤس الإنسان ورغباته هي في صميم الدين من الأصل، أيَّ دين، من هنا أهميته وقوة تأثيره وطول بقائه. والنص القرآني واعٍ بالأمر إذ يقول: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (**طه**، الآية ١١٣).

ولئن كان القرآن مرعباً بتهديده بالعذاب الأبدي، فإن تصوّره للجنة لا يقتصر على النعيم الأبدي الذي طالما ألحّ عليه الأوروبيون، بل فيه ما



يشير واضحاً إلى جوّ روحاني: رضا الله، التلاقي مع الله، السلام، الطهارة، الأخوة واجتماع الصالحين.

آراء إفرائيم والقرآن

إنّ من أهم الأغراض التي تعرّض لها إفرائيم فكرة أنّ البشر في غفلة عن الساعة،[١٧] ليسوا متيقظين بقدومها، فهم يلعبون في هذه الحياة الدنيا. هذا غرض أساسي في القرآن، والأمثلة كثيرة: «اقتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُون» (**الأنبياء**، الآية ١)؛ «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلاَّ اسْتَمَعُوه وهُمْ يَلْعَبُونَ. لاَهِيَةً قُلُوبُهُمْ» (**الأنبياء**، الآيتان ٢ ـ ٣) وكذلك «وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (**الروم**، الآية ٧)، وحتى النبي ذاته يتجه إليه القرآن بقوله: «كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ» (**ق**، الآية ٢٢).

ومفهوم **الغفلة** هذا، وهو يعني عدم الاعتبار، النسيان، انتفاء الوعي، من المفاهيم المستعملة كثيراً من طرف الكنيسة السورية، يدخل في لغتها الدينية؛ وهي في الأغلب لغة مخيفة وحزينة، والقرآن أيضاً يدين الحياة الدنيا فهي لعب ولهو ويُسقط من قيمة "متاع" الحياة الدنيا. والمشكلة هي الآتية: أهذا استرجاع فقط لكليشيهات وأغراض كانت سارية في العظات السورية دون كبير علاقة بالواقع المحيط، أم أنّ هذا الواقع ـ قريش ـ أجّج نار هذه الأفكار وجدّد قوّتها؟ إذ فعلاً كفّار قريش لا يعبأون بإنذار القرآن فهم لا يؤمنون باليوم الآخر بتاتاً ولا برسالة محمد.

عندئذ تتخذ هذه الكليشيهات عنفواناً جديداً ولباس الجدّة والتطابق مع المحيط الواقعي. إنّ هذه الأوصاف تنطبق أيضاً على الأمم القديمة الكافرة "القُرُون" التي دمّرها الله بغضب منه، مع تغيير في المعجم، هذا في الفترة المكية الثانية، فعاد ينعتها القرآن بالعبث ويقول "تَعْبَثُون"، وثمود ينعتهم بأنهم كانوا "فَرِهِينَ"، يقصد فرحين بما أنجزوه، بِهِم



زَهْوٌ، وفي سورة **القلم**، الآيات ١٧ ـ ٣٢، مثال أصحاب الجنّة أي البستان الذين نسوا الله، ونجد مثل ذلك في سورة **سبأ**، الآيات ١٤ ـ ١٦. وبعض هذه القصص موجودة في الأدبيات الكتابية المسيحية واليهودية وليس فقط لدى الآباء السوريين، من مثل قصة "قَرَيْن" التي نصادفها في التلمود مع فروق: في التلمود هو ثري كبير، وفي القرآن ثري متغطرس لم يقم بثورة دينية كما في الآثار اليهودية، والكلمة المفتاح ها هنا هي "لاَ تَفْرَحْ" أي لاَ تَزْهُ. على أنّ غرض المدن المدمرة بغضب من الله تأتي عليها عظات إفرائيم كما تأتي على أوصاف الكوارث التي تنالها.

الأقرب إذن، إذا قلنا بوجود تأثيرات كتابية على القرآن، أنّ المسيحية السورية كان لها الحظ الأكبر في ذلك. ومن الأدلة أنّ المعجم الديني السرياني دخل في لغة القرآن أكثر بكثير من المعجم العبري أو حتى الأثيوبي وهذا المعجم موجود أيضاً. مثلاً: كلمة صَلَوَات(١٨) السريانية الأصل وتعني الركعة نلاقيها في النص القرآني مكتوبة بنحو مشابه "صَلَوْة" وبصيغة الجمع هي "صَلَوَاتٌ"، كما نلاقي هنا وهناك عبارات متقاربة جداً.

مثلاً:

سُبْحَانَكَ = شُبْحَا لَكْ بالسريانية.

تَبَارَكْتَ = بَرِيك أتْ بالسريانية.

سُبْحَانَكَ يَا الله = شُبْحَا لَكْ أَلَهَا(١٩).

هذه عبارات قرآنية محضة من الممكن أنها دخلت من قبل في المعجم المسيحي العربي، لكنّا لا نعلم عن ذلك شيئاً، ومن الممكن أيضاً أنّ القرآن هو أول من استعملها، إنما كانت مفهومة على الأرجح حسب السياق، والمعجم الديني القرآني ثري جداً على أية حال. الأقرب عندي أنّ القرآن هو الذي عرّبها وأدخلها في لغته، كما عرّب أسماء شعوب قديمة وأنبياء قدامى، لأنّ المسيحية العربية كانت بعيدة جغرافياً ولأنّا لا نعلم هل كانت الدعاءات والطقوس تجري بالعربية أو بالسريانية. ولعلّ



المستوى العربي في هذا المجال كان ضعيفاً، على أنه وُجد في تلك الفترة إنجيل عربي وكتابات مسيحية عربية عريقة. كون القرآن أثرى اللغة الدينية العربية فهذا مما لا شك فيه، أما كونه استلف كلّ شيء من السريانية فهذا مستبعد: لقد أخذ منها قسطاً ما لا أكثر، والمشكلة تبقى معلّقة.

في مقام آخر، هناك بُعد الزهد في الإسلام الأولي المكي، وهو مشابه لما نراه موجوداً عند المسيحيين وليس عند اليهود. فالتلمود لا يجبر على القيام ليلاً بأدعية وصلوات، والرهبنة المسيحية تلحّ على ذلك وتجعله من النوافل المحببة إلى الله. والقرآن يشهد على أنّ الرسول يقوم الليل[٢٠]، وعلى أنّ الصلاة تُقام مرّتين في أول النهار وفي آخره. وقد اعتمد المستشرقون على هذا النص ليقولوا بأهمية التأثير المسيحي، من أمثال فلهاوزن ونولدكه وخصوصاً فنسنك[٢١]، ويريد هنا لامانس أن يدحض هذه الفكرة لاعتباره أنّ المسيحية أرقى بكثير من أن ينتحلها شخص كمحمد: فأمّا اليهودية فهذا قد يُقبل وأمّا المسيحية فمبدئياً شيء غير مقبول. كذلك أن تقول السيرة بخلوة النبي في غار حراء، فهذا يجعل منه شخصاً قريباً من نموذج النساك وأصحاب الصوامع: هذا السلوك ممكن جداً كما أنه من الأقرب أنّ الوحي فاجأ النبي في آخر الليل، في شفق الصباح إذْ يتحدث القرآن عن "لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ" وفي مكان آخر عن "الأُفُقِ المُبِين"، وهو نفس الحدث حسب رأيي وفي نفس الليلة كما بيّنت ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب.

النبي زاهد إذن ومتأمّل قبل الإسلام وبعد الإسلام، وهو مكتسب لمثل أعلى ديني رفيع جداً وصارم جداً يجعله يقسو على نفسه، هذا مما لا شك فيه (انظر: **الإسراء**، الآيتين ٧٨ و٧٩ على سبيل المثال). ويلحّ تور أندري في كتابه المهم الذي اقتبسنا منه الكثير لتقديمه للجمهور العربي، يلحّ على فكرة أنّ العناصر اليهودية "الهجّادية" الموجودة في القرآن وغيرها إنما احتازته من قبلُ الكنيسةُ السورية فمرّت عن طريقها إلى القرآن: مثل ذلك أسطورة إبراهيم وأسطورة آدم وقصة نوح التي لا توافق ما أتى في العهد القديم لكنْ توافق ما أتى به السوريون. ويكثر أندري من



الأمثلة: نسب آل عمران بخصوص موسى وهارون تسمية جرى بها العمل في سوريا؛ قصة الإسكندر وأهل الكهف من تراث النصوص النسطورية إذ التأثير النسطوري أيضاً مهم سواء أخذ من العراق أو من اليمن. أمّا اتهام اليهود في القرآن بأنهم حوّروا الكتاب فهي أيضاً من تراث اللاهوتيين السوريين مروراً بالغنوصيين القدامى، وهؤلاء كانوا من أعداء التراث اليهودي. فتهمة القرآن لليهود لا ترجع فقط إلى كونهم فسخوا التنبؤ بالرسول كما ترى ذلك التفاسير، بل هي أعمّ وأعمق وترجع إلى عهد قديم وقد تبنّتها على أية حال الكنيسة السورية[٢٢].

أمّا كيف تلقّى محمد هذه التأثيرات السورية بالأساس والنسطورية بصفة ثانوية، فلا يرى تور أندري أنّ الرسول تلقّاها عن طريق الدراسة ومعرفة النصوص. على أنه بصفته غير مسلم لا يعترف مبدئياً بالهوية الإلهية للقرآن التي تفسّر كلّ شيء بالنسبة للمسلم. إنه يقول بالتلقّي الشفوي من الدعاية النسطورية باليمن وقد استتبّت بعد الغزو الفارسي (حوالي ٥٧٠ ـ ٥٧٥م) ويذكر تأثير الوعّاظ المسيحيين بعكاظ مثلاً ويلحّ على شخص مثل قسّ بن ساعدة ـ وهو أسطوري على الأرجح. كلّ هذا يتناقض مع ما أورده من تأثير سوري دقيق ودقيق جداً، والسوريون ليسوا نساطرة بل هم يعاقبة، وهو يورد مؤلفات إفرائيم العميقة كمصدر للمقارنة وهي دون شك أرفع مستوى بكثير من أفكار نساطرة اليمن أو الوعّاظ العرب. على أنّ هذا ليس بالمستحيل، كما أنّ التأثير المباشر السوري أيضاً يدخل في مجال التخمينات والافتراضات وليس لنا أي شاهد على ذلك. إنّ ما لدينا هي نصوص متقاربة في الزمن وفي المكان: نصوص من الكنيسة السورية بالسريانية واليونانية، والنص القرآني. فبالنسبة للمسلم، الإله هو مصدر الجميع، الكتاب كلّه، المؤلِّف واحد ومصدر الإيحاء واحد؛ وبالنسبة للمؤرّخ الذي يبقى على مستوى النصوص والزمن التاريخي، التأثيرات أمر مقبول وهنا تكون في اتجاه سوريا ـ مكة ويصعب ألاّ تكون معرفة كتابية عن كثب. المستشرقون القدامى ومن هم أقرب



منهم زمنياً (بلاشير، ماسون) كان يصعب عليهم أن يقرروا جهاراً أن محمداً كان عَلاَّمَةً في مجال الكتابات اللاهوتية، والأخيرون إذ اكتشفوا تشابهات كبيرة بين القرآن وبين الأناجيل المنحولة[٢٣] لا يلحّون على مسألة التأثير بل يمرّون سريعاً عليها لكي لا يجرحوا مشاعر المسلمين. إنّ أعداء الرسول في القرون الوسطى الغربية كانوا يكيلون الشتائم للنبي، لكن مع سخافتهم كانوا يعتبرونه من كبار المسيحيين أصلاً، تَنَكَّرَ للمسيحية فيما بعد، فهو هرطقي، لكن هرطقي كبير من أصحاب آريوس أو حتى كان كردينالاً أو غضب لأنّ الكردينالية لم تُمنح له.

نحن كمؤرخين نقف فقط عند النصوص ولا نتجاوزها. إنّا نجد مثلاً في النص القرآني ضمن تهم قريش للنبي أنه **مُعَلَّم** وأنه **درس**، فهم يقرّون بوجود معرفة ليست بمتناولهم ولا يمكن أن تأتي إلاّ من خارج. وليس بالضرورة أن يكون هذا التعليم من داخل مكة ولا في فترة النبوة والدعوة، فهذا أمر مستبعد تماماً. ويلحّ القرآن من جهة أخرى على فكرة "اللسان العربي" مناقَضَة لما هو أعجمي. ذلك أنّ المدونة التوحيدية مكتوبة بألسنة أعجمية مع أنها تعبّر عن الحقيقة، وهذا التنزيل موجّه إذن للعرب بلسانهم لأنّ العناية الإلهية شاءت ذلك. هناك وعي قوي في القرآن بأن الحقيقة كانت محتكرة من الأجنبي، من ثقافات أعجمية، وأنّ الجديد كلّ الجدّة هو أن تأتي هذه الحقيقة بلسانهم المفهوم منهم ليس كترجمة بل كتنزيل إلهي ذي سلطة.

إنّ تأثير الكنيسة السورية يقف عند حدّ الإعلان عن اليوم الآخر ولا يتجاوز توصيف الجنّة في بعض النواحي. أمّا بخصوص العذاب، فالخيال القرآني كبير واللهجة قوية، ولئن أخذت اللغة القرآنية قسطاً من تعبيراتها من المعجم العربي المحلّي المجرّب لشدة الحرارة كالسموم والحميم وغير ذلك، فهذه ظاهرة طبيعية لكن ليست حجة أبداً على أنّ القرآن وكلّ الرسالة متقوقعان في الواقع القبلي المحلّي (الشابي).



تأثيرات مسيحية وكتابية أخرى

كمورخين يجب أن نقرَّ بتأثير المسيحية السورية على إسكاتولوجيا القرآن وعلى قسط وافر من الأفكار والتعابير، وأنّ القرآن كنص من القرن السابع الميلادي ووثيقة من هذه الفترة قد أخذ من موروثها ببراعة فائقة. لكن التأثيرات المسيحية لا تتوقف هنا، فالإحالات على التراث المسيحي من كلّ حدب وصوب كثيرة جداً. الأناجيل، كتابات الرسل، الأناجيل المزيفة وهي متعددة وكانت تتجوّل بكثرة في تلك الفترة، بل حتى آثار آباء الكنيسة. المسيح "ككلمة" الله تستعيد "لوغوس" إنجيل يوحنا، وآيةٌ مثل «وَلاَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخِيَاطِ» (**الأعراف**، الآية ٤٠) تستعيد صورة من صور الأناجيل معروفة حول صعوبة أن يدخل الغني الملكوت. أمّا ما هو مذكور في سورة **مريم**، فيرجع إلى التراث المسيحي المنحول وأيضاً إلى العهد الجديد. صحيح أنّ مريم من سلالة هارون من جهة الدم، «يَا أُخْتَ هَارُونَ» كما يقول القرآن[٢٤]، كما أنّ قصة الشجرة التي تنحني أمام مريم مذكورة في إنجيل متّى ـ المنتحَل وقد كانت أسطورة ذائعة في الشرق آنذاك، إنما في القرآن يقع ذلك عند ولادة عيسى وفي إنجيل متّى عندما كان عيسى طفلاً وهو في أحضان مريم (٢٠، ٢)[٢٥]. هذا الإنجيل يسمّى أيضاً إنجيل الطفولة[٢٦] ومنه أخذت قصة معجزات عيسى الصبي من مثل أن ينفخ في ما هو كهيئة الطير فيصير طيراً، وقد لفت منذ القرن التاسع عشر إليه النظر مؤرّخ كَرِينانَ واعتبر تأثيره على النبي.

وقد وجد فيما بعد إنجيل عربي، لكن النسخة التي لدينا حُرّرت في الفترة الإسلامية على نموذج سرياني[٢٧]، والأقرب أنها شاعت في عهد النبي. وقبل هذا الإنجيل أناجيل أخرى بالعربية وكتابات مسيحية متعددة استعملت كأصل ونموذج لبعض الأناجيل المنحولة المكتوبة بلغات شتّى وهي مندرجة فيها. أن يكون محمد اطّلع على هذه الأدبيات وعلى



غيرها، فهذا أمر يصعب نفيه تاريخياً. وحقيقة الأمر أنّ التأثيرات الكتابية متكاثرة في القرآن، المسيحية بالأخصّ، لكن التلمودية أيضاً، وهذا منذ الفترة المكية، بل هناك اتساع كبير في المعرفة نعثر عليها في عديد المواضع من القرآن، إنما توجد أيضاً صدف ويوجد تطابق في التفكير ومنهج ومنطق واحد في تقديم الحجج، ليس بالضرورة مأخوذاً عن الغير، كمثل الحجج على ضرورة الخلق وسهولة إنشاء جديد للإنسان من طرف الإله. بما أنّ الله خلق الإنسان «ولَمْ يَكُ شَيْئاً» فلا يصعب عليه أن يعيد خلقه. هذه الحجة موجودة عند الآباء المسيحيين وليس فقط لدى أتاناغوراس كما قيل (بلاشير) بل نعثر عليها عند جوستان وترتوليان وتيوفيل الأنطاكي وأبيفان وسيريل وميطود والقائمة طويلة، طالما أنّ الحجة تفرض نفسها على الفكر الإنساني. وهي برهان يستعمله بكثرة إفرائيم وإذا وُجد هنا أي تأثير، فمن هذا المؤلف وليس مثلاً من تيوفيل أو أتاناغوراس، وقد يكون في هذه النقطة باباي النسطوري[٢٨] أقرب إلى البرهنة القرآنية من دون أن نقول هنا وهناك بضرورة تأثير مباشر. القرآن يتفق فقط مع اللاهوتيين المسيحيين في حجج الخلق والبعث: الخلق الأول يمكّن من الخلق الجديد، المطر يُحيي الأرض بعد مماتها ويستخرج النبات والحبّ كما سيَستخرج الله الأمواتَ من الأجداث، والإنسان ولد من «مَاءٍ مَهِينٍ» والله قادر أن يخلقه ثانياً. هذه البرهنة تقترب من "الميتافيزيقا" وليست بميتافيزيقا، هي جدلية، وإن هي إلاّ مقاربات ومقارنات تتخذ لباساً برهانياً، إنما تجيب عن حيرة الإنسان أمام وجود العالم ووجود الإنسان ذاته. ولعلّ الحجج القرآنية عن نظام العالم وأعجوبة الحياة والإنسان أكثر تأثيراً على الفكر. هذه هي آيات الله المفصّلة في القرآن والمتكررة، فهي كوسمولوجية وتيولوجية في آن واحد، وهي من دون شك غرض أساسي في القرآن وإنكارها يكون عين الكفر بالنسبة للقرآن. وهي تأتي جنباً إلى جنب مع العنصر الإسكاتولوجي، أي وصف يوم الحساب والحياة الأخرى، ومع



العنصر التاريخي وهي قصص الأنبياء والشعوب الكافرة. من دون ريب، القرآن ثري جداً وأبعاده متعددة، لكن في الفترة المكية، الغرض الكوسمي والأُخْرَوي والتاريخي هو الأهم والأكثر اتساعاً، على أنّ الحجة الكوسْمية انتقلت في الفترة الثالثة للبرهنة على التوحيد وليس فقط على بعث الإنسان.

إنّ من أغرب ما نجده في القرآن **(الأعراف)**، تلك الفكرة العميقة في تكليم الله للنّطف الإنسانية وهي في جسم آدم مخزونةٌ وقائمةُ الذات كبذرات الإنسان المستقبلي، وقد تفرّد بها القرآن فلا نجدها إلاّ في البيولوجيا الأوروبية العتيقة الأولى(٢٩). ففي القرآن مجهود فكري إبداعي لا يتنافى مع تغذيته بمعرفة التراث السابق، وهذا التراث مبعثر هنا وهناك في النص، ولعل ما هو أهم وأكثر تأكيداً ووجوداً هو العنصر التاريخي لتأكيد القرآن على تواصل الحقيقة التوحيدية، أعني الإحالة على آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، هذه السلسلة التي يندرج فيها الإسلام المحمدي.

لو تتبّعنا الإحالات على التراث التوحيدي سواء كان مركّزاً أو مبعثراً لكثُر الكلام، إنما للقرآن قراءة للتاريخ المقدس خاصة به، والقرآن نفسه يؤكّد على أنه جاء مصدقاً لما أُنزل من قبل من الكتاب الإلهي. قد يكون ما هو مبعثر أكثر إيحاءً للمؤرّخ، مثلاً التشابه بين مفهوم الجاهلية الذي برز في الفترة المدنية وبين عبارة "أزمنة الجهل"(٣٠) التي نصادفها لدى بولس إلاّ أنّ مفهوم الجاهلية القرآني أوسع وأعمق. كذلك تصوّر بولس للبعث يطابق القرآن إلاّ في نقطة أساسية وهي أنّ الحساب يقوم به المسيح المبتعَث لدى بولس وفي كلّ التقليد المسيحي فيما بعد باستثناء المدرسة السورية.

من جهة أخرى، بولس أيضاً يتحدث عن نِعم الله مثلَ القرآن(٣١). لكن الفارق أنّ القرآن ينمّي هذه الأفكار، يدخل في التفاصيل، ويكرر ذلك بكثرة فيقرع بذلك الآذان. القرآن يضرب على



نفس الأوتار دائماً وبشدة، ونقطة الشبه بين بولس ومحمد هو أنّ كلاهما يتجه إلى الكفّار الوثنيين لإقناعهم وإدخالهم في الحقيقة.

أمّا بخصوص بولس المنحول الذي يرى فيه تور أندري نقاط شبه قوية مع القرآن فيما يتعلّق بالآخرة، فلا أعتبر ذلك صحيحاً بعد الاطلاع عليه. ولا أرى كذلك تشابهات مع "الإبيونية"[٣٢] اليهودية ـ المسيحية، سوى أنّ محمداً كانت له معرفة "بالسبسيين" (sampséens) على الأرجح وهم "الصابئة" المذكورون في القرآن، ذلك أنهم كانوا يتجهون في صلواتهم إلى القدس، خلافاً للمسيحيين الأقحاح حيث اتجاههم إلى المشرق، وكذلك محمد، على أنّ اليهود كانوا كذلك أيضاً. لعل من المهم هنا وجود عبارات لا معنى لها في الأدعية والصلوات، مثل ما تبتدئ به بعض السور، وأكثر من ذلك اعتبار "ألكساي" أنه سيكون شهيداً على أمّته يوم الحساب[٣٣]، وهو بعدُ نبي كاريزمي مثل محمد، ونفس الشيء بالنسبة لماني وهو من المغتسلة الذين دمجوا التراث اليهودي ـ المسيحي بأفكارهم، وأهميته تكمن في استرجاعه لمفهوم "الباراكليتس" تماماً مثل النبي. لقد زخرت القرون التي تلت ظهور المسيح بألف مدرسة وألف اتجاه، وبرزت النبوءات بكثرة: حتى عند الوثنيين الرومان واليونان (بيتر براون) ثم توقف التيار، إلاّ أنّ الخلافات التيولوجية استفحلت بكثرة في القرن الرابع. ما هو مهم هو وجود هذا الجوّ الحامي في الشرق الذي أتى من تلاقح اليهودية بالمسيحية، والمسيحية بالثقافة اليونانية، والجزيرة العربية من الشرق بالرغم من هامشيتها النسبية. ولعل الجوّ العام هنا أكثر أهمية من تفاصيل التأثيرات التي نعثر عليها في القرآن، وهي كما قلنا مسيحية على الأكثر، لكن أيضاً تلمودية وليس فقط فيما يخصّ تشريعات المدينة. على أنّ الباحثين بعد تور أندري أبرزوا التشابهات إذا لم نقل التطابقات. فالبدء بـ"بسم الله" للسور وجد قبل في "الليتورجيا" اليهودية والمسيحية (**زبور** XX، ٨ **ومتّى** ٢٣، ٣٩) وفكرة السبع



سماوات من الكوسمولوجيا البابلية استعملتها الكتابات الربينية والمنحولات اليهودية (**معراج عيساي**، XI، ٣٢، وإيريني من بعد وإبيفان). ولنا مثل آخر حول توبة آدم بعد الخطيئة، فهي مفقودة في العهد القديم لكن حاضرة في **التلمود** (عَرُبين، ١٨ب) وفي **حياة آدم وحواء** وفي **أبوكاليبس موسى** وفي **إدريس** (هينوخ) ٣٢، وتطابقات القرآن مع هذا النص الأخير تبدو متكاثرة. بما أنّ القرآن اتجه نحو توحيد صارم يرجع إلى الخالق، فهو يبتعد بقوة عن المسيحية ويتخذ موقف إنكار من مماهاة الله بالمسيح، وهنا مفهوم الرحمان يلعب دوره، فنحن نجده في الأدبيات المسيحية اليمنية، لكن أندري يعتبر أنه انتقل من الشمال، من سوريا. والكلمة تعني الإله ـ الأب بالنسبة للمسيحيين في التثليث، ومحمد يعتمده لمماهاة إلهه بالخالق الأصلي مع إنكار أي تجسيد وأي بنوّة. فالإسلام رجوع إلى الإله الأصلي المتعالي، من فوق المسيحية، مع أنه ليس رجوعاً إلى اليهودية الوطنية. ولم يكن القرشيون يعرفون الرحمان، فيقولون "ومَا الرَّحْمَنُ"، إنما يعرفون الله الإله السماوي العالي إذ هو من تراثهم العتيق. فالقرآن أراد المماهاة بين الله وأَلاَهَ وبين الرحمان المسيحي، أي تجاوز الـ "أللّه" القرشي الذي له جذور وثنية، وبالتالي ربط الصلة مع المسيحية مع إنكار التجسيد.

إنّ القرآن المكي يذكر بمحبّة المسيحيين العرب الذين يقولون «كُلٌّ من عِنْدِ رَبِّنَا» ويعترفون بحقيقة القرآن، وهو يأتي بإجلال على «عُلَمَاءِ بني إسْرَائِيل» كشهداء على حقيقة ما يقصّه القرآن. لكنّ القرآن يستعمل هذا التراث من دون أن يخضع له، فهو يتخيّر ويعدّل ويبتعد عنه أحياناً عن عمد ليأتي برؤيته الخاصة، فالنبي ليس بتيولوجي ولا بمؤرخ، وإنما نبي ملهم مبدعُ دين كامل. فهذا الوحي الجديد مذكّر للإنسان عامة و"مُهَيْمِنٌ" كما وصف نفسه أي مذكّر بالكتاب، هو تركيبي ومجدِّد. فالعلم الذي يحويه القرآن وتجاوزُ هذا العلم بالتجديد ونظرة شمولية



متناسقة، مع عنصري الوحي والمطالبة بالإيمان، كلّ هذا يعطيه وجاهة كبيرة ويكفل له البقاء كأثر ديني عظيم. وما الأثر الديني نفسه سوى قصيدة ميتافيزيقية ضخمة رائعة مع الإيمان بها؟




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

تحليل تاريخي للقرآن المكّي

تحليل تاريخي للقرآن

بما أنّ القرآن معاصر للأحداث، فهو المصدر الأساسي، خصوصاً بعد أن رتبه العلماء المحدثون من المستشرقين إلى فترات متباينة ومتتالية[٣٤]: فترة أولى فثانية فثالثة. إنّ القرآن المكي أقلّ انغماساً من القرآن المدني في الأحداث التاريخية عينها، لأنّ الفترة المدنية مليئة بالأحداث والصراعات ولأنها سياسية بامتياز. على أنّا نجد فيها عناصر مكية أو آيات تستعيد أموراً وقعت من قبل في مكة، كما نجد آيات مدنية في صلب السور المكية، وهذا شيء تفطّن إليه علماء المسلمين القدامى[٣٥].

القرآن المكي يحوي بالأساس مضمون الدعوة ذاتها والأفكار التي امتلأت بها في مراحلها المتعددة، وهذا تاريخ ذو أهمية بالغة. فتاريخية القرآن لا تتوقف عند علاقات النبي بوسطه، بل تتجاوز ذلك إلى المحتوى الروحي والفكري والمفاهيمي. والقرآن بالتالي يتجاوز التاريخ، أي الظروف الخارجية والزمنية ويبقى حيّاً في ندائه إلى البشر كأي أثر فكري وأدبي كبير، خصوصاً وقد أراد لنفسه أن يكون كلام الله ذاته وأنّ مطلبه هو الإيمان. إنما تفكيك المفاهيم والتعابير القرآنية يتطلب كتاباً بل كتباً، وهمّنا هنا هو مسار النبي في تاريخيته الخاصة، في وسطه، في زمانه. من أي جهة يفيدنا القرآن في هذا المنحى؟ في تاريخ تشكّل



العقيدة الإسلامية، في هوية الأغراض الدينية والأخلاقية، في المعجم المستعمل، في الفئات الاجتماعية التي اتجه إليها القرآن وألبسها لباساً دينياً، من مؤمنين وكافرين ومشركين وأهل كتاب، كما الماضي التاريخي ـ الديني.

تاريخياً، هناك يقين بأنّ الدعوة لقيت عداءً شديداً في مكة وبأنه حصل جدل وبأنّ القرآن يجادل عن أفكاره. لكنّ القرآن يتعالى عن التفاصيل الواقعية، عن أسماء الناس والعشائر، عن الأحداث الحسية، عن الإطار الجغرافي، وهو يلمّح من دون تسمية ولا تعيين، لأنّ كلام الله لا يمكن أن يسقط في متاهات العوارض الإنسانية لا بالنسبة للحاضر ولا بالنسبة للماضي. مرة واحدة، يذكر قريشاً والتجارة باقتضاب شديد، مرة واحدة يذكر شخصاً ويمنحه كنية رمزية تهديدية، هو أبو لهب، ومرة واحدة يذكر عبوراً فتنة المسلمين ولا يذكر الفتنة الثانية، أعني قبيل الهجرة، إلاّ في المدينة ومن بعد. ولا يوجد أي تلميح، كما قيل، إلى الهجرة إلى الحبشة ولا إلى قطيعة قريش مع عشيرته من بني هاشم التي أطنبت فيهما السّير. وهنا، إذا صحّ أنّ القطيعة قد تكون مختلَقَة، فيصعب التشكيك في قضية الهجرة إلى الحبشة. أمّا جملة الأخبار الأخرى التي تأتي عليها السّير، محاولة وضع إطار تاريخي للسيطرة على زمان متهرّب منفلت، فلا ذكر لها في القرآن ولا حتى أيّ تلميح. نذكر منها: الدعوة "السّرية" وقد دامت ثلاث سنين حسب المصادر الأخرى، الإصداع بالدعوة العمومية ولا وجود لها في النص، العمّ الحنون أبو طالب، الرحلة إلى الطائف، دعوة القبائل في المواسم، المفاوضات مع أهل يثرب... إلخ.

لقد أراد ابن إسحاق الاعتماد على القرآن لكي يردّ إلى هذه الآية أو تلك حدثاً ما ويعيّن اسم شخص ما قد تشير إليه الآية. فهو يملأ الفراغ بالأخبار أو يحاول ذلك، ويخطئ في الكثير. أمّا التفاسير، فلا تتدخل إلاّ قليلاً في التاريخ، وكلها أحاديث وآثار فاقدة لأية قيمة فكرية. إنّ



المسلمين في العهود الكلاسيكية وما بعدها، إذ يتشوّقون إلى معرفة تاريخ نبيّهم قاموا ضمنياً بربط الاتصال بين ما يجدونه في القرآن ـ خصوصاً في فترة المدينة ـ وهو قليل وبين ما يقرأونه في السّيرة أو في الحديث، وهو أشبع لطالب المعرفة.

أمّا نحن، فيمكن لنا أن نكافح بين النص القرآني وبين ما أتت به السيّر وأن نستعمل المادة التاريخية المتاحة لفهم ثقافة الفترة ولغة تلك الفترة، لنحاول فهم المنطق التاريخي ومجرى الأمور، لكن بجهد كبير وبعلامات استفهام. في التاريخ، هناك الزمنية والتطور، هناك أفراد ملموسون وهناك مجتمع، وقد لا يهمّ كلُّ هذا المؤمنَ العادي لأنه لا يبحث من خلال المعطى النصي إلاّ عن اتجاه في الحياة ونجاة في الآخرة وليس عن واقع مضى. وهذا في الحقيقة موقف الإنسان من التاريخ عامة، لكن ليس موقف العلم والمعرفة الذي يتعالى هو أيضاً عن الحياة الإنسانية.

لقد قلنا إنّ أهمّ شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته. وبأيدينا محاولة أساسية في هذا الشأن هي محاولة نُولْدَكه في **تاريخ القرآن**، وقد استعادها بلاشير وحسّنها فيما يتعلّق بالفترة المكية الأولى، وله الفضل في هيكلة سور الفترتين الثانية والثالثة وهي غالباً ذات ثلاثة مقاطع التحمت وخِيطَتْ فيما بينها، كما أنه حلّل الأغراض الأساسية لهذه الفترات. صحيح أنّ عمل نولدكه يبقى هو الأساسي ويجب دائماً الرجوع إليه، وعليه اعتمد بلاشير واتبع ترتيبه في الفترة الثانية والثالثة. وأعرض هنا للقارئ ترتيب السور من طرف العالِمَين الأوروبِيَّيْن المذكورَيْن.

ترتيب نولدكه للسور المكية[٣٦]

١) الفترة المكية الأولى

- العلق (المقطع الأول)، رقم ٩٦.
- المدثّر، رقم ٧٤.
- المسد، رقم ١١١.



- قريش، رقم ١٠٦.
- الكوثر، رقم ١٠٨.
- الهمزة، رقم ١٠٤.
- الماعون، رقم ١٠٧.
- التكاثر، رقم ١٠٢.
- الفيل، رقم ١٠٥.
- الليل، ، رقم ٩٢.
- البلد، رقم ٩٠.
- الشرح، رقم ٩٤.
- الضحى، رقم ٩٣.
- القدر، رقم ٩٧.
- الطارق، رقم ٨٦.
- الشمس، رقم ٩١.
- عبس، رقم ٨٠.
- القلم، رقم ٦٨.
- الأعلى، رقم ٨٧.
- التّين، رقم ٩٥.
- العصر، رقم ١٠٣.
- البروج، رقم ٨٥.
- المزمّل، رقم ٧٣.
- القارعة، رقم ١٠١.
- الزلزلة، رقم ٩٩.
- الانفطار، رقم ٨٢.
- التكوير، رقم ٨١.



- النجم، رقم ٥٣.
- الانشقاق، رقم ٨٤.
- العاديات، رقم ١٠٠.
- النازعات، رقم ٧٩.
- المرسلات، رقم ٧٧.
- النبأ، رقم ٧٨.
- الغاشية، رقم ٨٨.
- الفجر، رقم ٨٩.
- القيامة، رقم ٧٥.
- المطففين، رقم ٨٣.
- الحاقة، رقم ٦٩.
- الذاريات، رقم ٥١.
- الطور، رقم ٥٢.
- الواقعة، رقم ٥٦.
- المعارج، رقم ٧٠.
- الرحمن، رقم ٥٥.
- الإخلاص، رقم ١١٢.
- الكافرون، رقم ١٠٩.
- الفلق، رقم ١١٣.
- الناس، رقم ١١٤.
- الفاتحة، رقم ١

وجملة هذه السور ثمان وأربعون سورة (٤٨).

٢) الفترة المكية الثانية

- القمر، رقم ٥٤.



- الصافات، رقم ٣٧.
- نوح، رقم ٧١.
- الإنسان، رقم ٧٦.
- الدخان، رقم ٤٤.
- ق، رقم ٥٠.
- طه، رقم ٢٠.
- الشعراء، رقم ٢٦.
- الحِجر، رقم ١٥.
- مريم، رقم ١٩.
- ص، رقم ٣٨.
- يس، رقم ٣٦.
- الزخرف، رقم ٤٣.
- الجن، رقم ٧٢.
- المُلك، رقم ٦٧.
- المؤمنون، رقم ٢٣.
- الأنبياء، رقم ٢١.
- الفرقان، رقم ٢٥.
- الإسراء، رقم ١٧.
- النمل، رقم ٢٧.
- الكهف، رقم ١٨.

وجملة هذه السور إحدى وعشرون سورة (٢١).

٣) الفترة المكية الثالثة

- السجدة، رقم ٣٢.
- فُصّلت، رقم ٤١.
- الجاثية، رقم ٤٥.



- النحل، رقم ١٦.
- الروم، رقم ٣٠.
- هود، رقم ١١.
- إبراهيم، رقم ١٤.
- يوسف، رقم ١٢.
- غافر، رقم ٤٠.
- القصص، رقم ٢٨.
- الزمر، رقم ٣٩.
- العنكبوت، رقم ٢٩.
- لقمان، رقم ٣١.
- الشورى، رقم ٤٢.
- يونس، رقم ١٠.
- سبأ، رقم ٣٤.
- فاطر، رقم ٣٥.
- الأعراف، رقم ٧.
- الأحقاف، رقم ٤٦.
- الأنعام، رقم ٦.
- الرّعد، رقم ١٣.

وجملة هذه السور إحدى وعشرون سورة (٢١).

وجملة السور المكية كلّها تسعون سورة، فلم يتبق سوى أربع وعشرين سورة مدنية هي التالية للتذكرة: البقرة، البينة، التغابن، الجمعة، الأنفال، محمد، آل عمران، الصفّ، الحديد، النساء، الطلاق، الحشر، الأحزاب، المنافقون، النور، المجادلة، الحجّ، الفتح، التحريم، الممتحنة، النصر، الحجرات، التوبة، المائدة.



ترتيب بلاشير للسور المكية[٣٧]

١) الفترة المكية الأولى

- العلق .
- المدثّر .
- قريش .
- الضحى .
- الشرح .
- العصر .
- الشمس .
- الماعون .
- الطارق .
- التّين .
- الزلزلة .
- القارعة .
- العاديات .
- اللّيل .
- الانفطار .
- الأعلى .
- عبس .
- التكوير .
- الانشقاق .
- النازعات .
- الغاشية .
- الطور .
- الواقعة .



ـ الحاقة.

ـ المرسلات.

ـ النبأ.

ـ القيامة.

ـ الرحمن.

ـ القدر.

ـ النجم.

ـ التكاثر.

ـ العلق (ابتداءً من الآية ٦).

ـ المعارج.

ـ المزمّل.

ـ الإنسان.

ـ المطففون.

ـ المدثّر (ابتداءً من الآية ٨).

ـ المسد.

ـ الكوثر.

ـ الهمزة.

ـ البلد.

ـ الفيل.

ـ الفجر.

ـ البروج.

ـ الإخلاص.

ـ الكافرون.

ـ الفاتحة.



ـ الفلق.

ـ الناس.

وجملة هذه السور بما في ذلك مقاطع مجتزأة ثمان وأربعون.

ويقسم بلاشير ترتيب هذه الفترة إلى ثلاثة أقسام.

٢) الفترة المكية الثانية

ـ الذاريات.

ـ القمر.

ـ القلم.

ـ الصّافات.

ـ نوح.

ـ الدّخان.

ـ ق.

ـ طه.

ـ الشعراء.

ـ الحِجر.

ـ مريم.

ـ ص.

ـ يس.

ـ الزّخرف.

ـ الجنّ.

ـ المُلك.

ـ المؤمنون.

ـ الأنبياء.

ـ الفرقان.

ـ النمل.



ـ الكهف .

وعدد سور هذه الفترة كما لدى نولدكه إحدى وعشرون سورة (٢١) .

٣) الفترة المكية الثالثة

ـ السّجدة .

ـ فُصّلت .

ـ الجاثية .

ـ الإسراء .

ـ النّحل .

ـ الرّوم .

ـ هود .

ـ إبراهيم .

ـ يوسف .

ـ غافر .

ـ القصص .

ـ الزُّمر .

ـ العنكبوت .

ـ لقمان .

ـ الشورى .

ـ يونس .

ـ سبأ .

ـ فاطر .

ـ الأعراف .

ـ الأحقاف .

ـ الأنعام .



ـ الرّعد.

وعدد سور هذه الفترة إحدى وعشرون سورة، وتتبعها في ترتيب بلاشير السور المدنية وهي كالتالي بسرعة: البقرة، التغابن، الجمعة، الأنفال، محمد، آل عمران، الصفّ، الحديد، النساء، الطلاق، الحشر، الأحزاب، المنافقون، النّور، المجادَلة، الحجّ، الفتح، التّحريم، الممتحَنة، النّصر، الحجرات، التوبة، المائدة. وجملة هذه السور المدنية اثنتان وعشرون سورة.

إنّ هذه التورخة للقرآن تعين كثيراً على فهم تطوّر المعاني التي أتت بها الدعوة وكذلك على فهم تطوّر فعاليات الدعوة ذاتها في مكة وكيف حصل تلقّيها وقبولها. فهناك زمرة المؤمنين وهناك زمرة الكافرين ولا وجود لمنافقين هنا كما في المدينة ولا لعداء إزاء أهل الكتاب بل العكس هو الصحيح، ولا وجود كذلك لأَعراب. الدعوة في مكة متمحورة بالأساس حول النزاع مع الكافرين، حول الجدل، حول الاحتجاج ومحاولة الإقناع والتخويف. والنزاع هو الحدث الأساسي بالنسبة للمؤرّخ وقد دام طويلاً منذ أن اندلع. وبالطبع، هناك مفاهيم دينية وميتافيزيقية وتعابير خاصة بالقرآن وجديدة دونما شك وأخلاقية خاصة. لكن هذا يدخل كما قلنا في تاريخ الفكر القرآني.

يرى بلاشير أنّ الفترة القرآنية الأولى، على الأقل **قبل النجم**، لا تنطوي على فكرة التوحيد ولا على أي شيء يعبّر عن نزاع مع قريش[٣٨]. وفي الواقع، توجد نزعة في الاستشراق عامة ترى أن أفكاراً أساسية في القرآن لم تنبلج إلاّ شيئاً فشيئاً وكأنّ الظروف أملتها أو أنّ النبي لم يتفطّن إليها من قبل، كالتوحيد مثلاً. ورأيي أنّ القرآن لم يكشف إلاّ على مراحل عن المحتويات الأساسية للدعوة، فثمة استراتيجية للكشف عن المعنى كما استراتيجية للتنزيل عابه عليها الكافرون. في الفترة المكية الأولى، توجد تلميحات قوية إلى التوحيد كمثل «فَاعْبُدُوا رَبَّ هَذَا البَيْتِ» و«صَلِّ لِربِّكَ وَانْحَرْ» وذكر مكشوف للإله ابتداء من السورة رقم ١٠ حسب



التورخة (**التين**) بتسمية الله، وهذه السورة قديمة. أمّا النزاع مع قريش، فقد وجدت منه مقدمات في أوائل الفترة الأولى. القرآن ينتقد بشدة شحّ الأثرياء، وإن كان هذا غرضاً دينياً تقليدياً موجوداً مثلاً في الإنجيل وغيره، لكنه هنا يشير أيضاً ومن دون شك إلى واقع اجتماعي مكي حقيقي والقرآن يلمّح إلى أشخاص معنيين بالذات ولا يتوقف فقط عند أفكار عامة. وهو ينذر بالعذاب خاصة من لم يؤمن بيوم الدِّين، والنبي تعرّض للغمز واللّمز ويذكر ذلك القرآنُ بوضوح. فرأي بلاشير ليس صحيحاً تماماً، وقد تفطّن نولدكه إلى أنّ الفترة الأولية تحوي عناصر مشاحنة. إلاّ أننا بعيدون كلّ البعد عما صدر عن الفترتين الثانية والثالثة، حيث العداء واضح والرفض جلي والجدل قوي، وحيث انبلجت الفكرة التوحيدية وباتت المحور الأساسي في الفترة الثالثة. ويكثر هنا استعمال عبارة "الكافرين" أو "الذين كفروا" ثم عبارة "المشركين" معها في الفترة الثالثة، بينما لا نجدها إلاّ قليلاً وباحتشام في الفترة الأولى أو بصفة مبهمة، نجدها في **البلد** (١٩)، في **الطارق** (١٧)، في **عبس** (٤٢) وبكثرة في **القلم** (٦٨) مقرونة "بالمُكَذِّبِينَ وَالمُجْرِمينَ". إنما التهديد والتهجّم والسجال لم يحتدّ بعد كثيراً، لكن لا نقول إنه مفقود تماماً في أوائل الفترة الأولى. وبعدُ فالتهديد بعذاب النار ـ وكلّ الفترة الأولى **إسكاتولوجية** تقريباً ـ موجّه إلى قريش بدون نعت واضح. إنما قريش لم تكن لتهتم بهذا واعتبرته ضرباً من الخيال، ولم تستفق عداوتها إلاّ بعيب الآلهة ونكرانها. النبي إنما كان في الأول ينذر في الفراغ، في الصحراء، ولم يكن الإنذار لِيَمَسَّ إلاّ زمرة الذين آمنوا، يعني آمنوا بحقيقة العذاب وخافوا منه أي "اتَّقَوْا" حسب العبارة القرآنية.

أَنْ وُجدت تلميحات إلى التوحيد يعني أنها موجودة من الأصل في الفكر المحمدي، وأَنْ وجد انتقاد للسلوك الإنساني والاجتماعي يعني أنّ قيم الرحمة والعدل موجودة أصلاً. وأخيراً، أن وجد غمز ولمز للنبي وأصحابه، يعني أنّ قريشاً قامت بردّ فعل ولو خفيفاً من الأول. وهذا



يعني أيضاً أنّ الدعوة لم تكن **سرّية** كما تقول السّير وخاصة لمدة ثلاث سنوات، وكيف يمكن ذلك في بلد صغير يُعرف فيه كلّ شيء. كلمة "سرّية" تشير فقط إلى ما هو غير علني، غير رسمي، والجهر بالدعوة إنما يقع أمام الملأ ووقع أمام الملأ فعلاً. أمّا أن يكون بعد ثلاث سنوات، فهذا لا يمكن قبوله، وإن صحّ أنّ الدعوة كانت خفيّة بالمعنى الدقيق، فلمدة بضعة أشهر بعد البعث عندما تكونت النواة الأولى أي ثمانية أشخاص أو أكثر بقليل. ولا موجب لسرّ هنا، سوى أنّ النبي لم يكن متثبتاً من أمره وكان جزوعاً من الأمر العظيم ـ أو الذي يعتبره عظيماً ـ الذي نزل به، أي إبانة ما كان في داخل الضمير. وكيف يمكن أن تكون أغلب الفترة الأولى سرية وهي فترة انتقاد وإنذار؟ فكرة السرية هذه استقامت على الفكرة الطائفية الدينية لدى أهل السّير، ولعلّهم استقوها من تاريخ المسيحية أو اختلقوها من استقراء ما حدث من بعد، أي الفتنة والقمع ثم التهجير. لكنْ مع هذا، هم يقولون إنّ قريشاً "لم تبعد منه" أو "لم تنكر عليه" دعوته حتى "هجا" الآلهة أو عابها.

أمّا أن يكون اتبعه قسم كبير من القرشيين من الجمهور، من غير الأشراف، قبل ذلك أو حتى الأغلبية، ثم ارتدّوا بعد اندلاع الصراع ولم تبق إلاّ فئة قليلة من المؤمنين، فهذا أيضاً لا يشير إليه القرآن ويصعب اعتباره. فالقرآن لا يشير إلاّ إلى "طائفة" من المؤمنين (**المزمّل**، الآية ٢٠)، والسّير على العكس تقرّ بأنّ أكثر من مائة شخص هاجروا إلى الحبشة، وبالتالي بقوا على إسلامهم سوى من لم يهاجر.

لقد ذكر القرآن فيما بعد "السَّابِقِينَ الأَوَّلين" وأغلبهم هاجر إلى المدينة سوى الذين بقوا في الحبشة. فهناك فعلاً **نواة مؤمنة** وجدت قبل الفتنة. وهكذا يمكن أن نقرّر أنّ الفترة المكية الأولى انطوت على إشارات إلى التوحيد وكان أغلبها، سوى بعض السور القديمة جداً، نزل في فترة علنية وأنّ هناك مؤمنين وبعض المشاحنة مع قريش وأخيراً أنّ النبي اتجه إلى دعوة الأشراف كما تشهد على ذلك سورة **عبس**. ماذا يعني هذا سوى



أنّ الفترة المكية الأولى كانت مندرجة منغمسة في تاريخية الدعوة، في العلاقة الدينامية بين القرآن والمجتمع، في علاقة محمد بالواقع. وهنا تتفجّر مشكلة سورة "**النّجم**". هذه السورة يضعها نولدكه في الرقم ٢٨ وبلاشير في الرقم ٣٠ من الفترة الأولى، هذه الفترة التي تأتي في آخرها سورة **الإخلاص** وسورة **الكافرون**، والأولى تلخّص عقيدة التوحيد، والثانية القطيعة الدينية مع قريش. أمّا **النجم**، فهي التي تحوي الآية التي تنفي وجود الآلهة وتدين معتقدات الآباء (الآية ٢٣): «إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» يقول القرآن. مثل هذا التصريح يوجد لأول مرة في النص القرآني في تتاليه الزمني وبهذه الصفة البينة الواضحة. وبلا شك، إنّ هذه الآية هي التي تلمّح إليها المصادر عندما تتحدث عن غضب قريش عندما عاب الرسول آلهتهم وآباءهم، أي ما هو مقدس لديهم إلى أقصى درجة. ومن دون أن ندخل الآن في قصة "الغرانيق"، وسواء صحّت أم لا، فالآية ٢٣ هي التي عوّضتها أو أنها انضافت فيما بعد لتدقيق الموقف من الآلهة. وكونها منضافة فهذا مما لا شك فيه. لكن متى؟ بعد قليل من المقطع الأول، وليس بالسرعة التي ذُكرت (نولدكه)، أي في الزمن الذي نزلت فيه سورتا **الإخلاص والكافرون**. وبالتالي، يجب عدّ هذه الآية والمقاطع الأخيرة من **النجم** في آخر الفترة الأولى.

وهكذا يمكن تورخة القطيعة مع قريش في هذا الزمن بالتدقيق. وبعد ذلك، برز الاضطهاد والفتنة فالهجرة إلى الحبشة كما سنفصّل ذلك. وكذلك يعيننا القرآن على فهم منطق الأحداث وتحقيبها، ويعيننا أكثر عندما نستقرئ سور أوائل الفترة الثانية **القمر والصّافات ونوح**، إذ نرى تغيّراً في الخطاب واحتداداً للنزاع، وإذ تتكرّر أوصاف "الكَافِرُونَ" و"المُجْرِمُونَ" و"الظَّالِمُونَ"، والتنبيه إلى الوحدانية دائماً مقروناً بالتأكيد على يوم القيامة والوعد والوعيد. وينصبّ أكثر فأكثر التهديد بالعذاب المعجّل في هذه الدنيا ولم يكن له وجود من قبل، وتزداد كلّ أنماط



التعذيب والتهديد تفنناً وتفصيلاً. ولأول مرة، تبرز عبارة "الاستهزاء" و"المستهزئين" في سور تلك الفترة، في **الحِجر** (١١)، و**الأنبياء** (٤١)، و**الشعراء** (٢٦)، و**يس** (٣٠)، وستستمر هذه النعوت في الفترة الثالثة ليس فقط بخصوص الرسول بل إزاء كلّ الرسل، كما أنّ الاستهزاء موجّه أيضاً إلى آيات الله. وإذ ندخل في الفترة الثانية من التنزيل، فإنّا نلتقي بقصص الأنبياء وهي تاريخ مفعم بالعبر "للمُكَذِّبِينَ" كما هي مرآة للواقع النبوي والقرشي آنئذ[٣٩]. الرسول يدعو في الصحراء كالرسل القدامى، باستثناء ثلّة المؤمنين، وقومه يكذّبونه، لكن الله أنزل بالشعوب القديمة الكافرة عذابه العاجل، فَدُمّرت إلى الأبد مدن وحضارات. نظرة القرآن في هذه الفترة، وهو يسترجع التاريخ، متشائمة جداً إزاء الإنسانية. فكلّ الرسل قد كُذّبوا وكلّهم استُهزئ بهم دونما استثناء، وكلّ "القُرُونِ" الكافرة أصابها غضب الله وسيصيبها ثانية في الآخرة. الرسل فقط ومن معهم من المؤمنين - وهم قليل - هم نخبة الإنسانية، والإله يعينهم وينصرهم لكن مع التدمير الشامل للكافرين. من دون شك، هنا محمد يتماهى مع الرسل القدامى، لكن الرجوع إلى التاريخ والإكثار منه يُفسَّر أيضاً بسببين آخرين: التمادي في خطّ التاريخ المقدس اليهودي - المسيحي مع ما سبقه ابتداءً من آدم، وتقديم الإسلام كامتداد للدين الحقّ ودمجه فيه إذ الدين واحد، ومن جهة أخرى، إضفاء الشرعية على الرسل العرب - شعيب، صالح، هود - وإقحامهم في هذا المجرى أي منح العرب ماضياً مقدساً. فالنبي ليس وحده مبعوثاً للعرب، إذ الرعاية الإلهية موجودة من قديم إزاء هذا الشعب وتجددت مع محمد.

الحقيقة أنّ القرآن ينطوي على فلسفة للتاريخ مهمّة جداً، جديرة بأن تُستنطق، وهي إذ تسترجع ميتولوجيات الكتاب المقدس، فهي تثريها بنظرات إلى ديالكتيك التاريخ ومصائر الشعوب منْبثةٍ في النص. وبما أنّ القرآن اعتبر نفسه كتاباً إلهياً، فهو ينظر إلى الحالة الإنسانية من أعلى وفي مجملها. هناك إذن في تلك الفترة وما بعدها فكر وآراء وهي ليست



مشدودة فقط إلى الواقع المحلي المكي، إذ الخطاب القرآني يتأرجح دائماً بين التاريخ الآني ـ الصراع ـ وبين التاريخ الفسيح ـ الإنسانية الماضية ـ وبين تاريخ المستقبل ـ الآخرة ـ والقرآن يجعل في هاتين الفترتين ما سيحصل بعد القيامة أمراً واقعاً حاضراً بل حتى كأمر قد مضى. هذه صيغة أسلوبية جديدة وجميلة جداً. هنا المستقبل يمثّل وكأنه حصل وتمّ، حيث الإله نفسه يتكلم عن مستقبل قضاه في تفاصيله، فهو كأنه وقع بل هو وقع فعلاً وغدا ماضياً لا يمكن محوه. الأمثلة متعددة كـ «قَالَ اللَّهُ» و«قَالَ الرَّسُولُ» و«قَالَ أَصْحَابُ الأَعْرَافِ»، وكمناجاة الكافرين يوم العذاب(٤٠).

رجوعاً إلى مفهوم الكفر الموجود بكثرة في الفترتين الثانية والثالثة، فهو له معنى مضاد للشكر في أول ما استُعمِل، أي كفر بالنعمة وجحود لها ثم صار يتعارض مع مفهوم الإيمان. الكافرون لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بوحدانية الإله ولا بالكتاب المنزّل ولا برسالة محمد، هم المنكرون، الذين يقولون لا لكلّ هذا، يكذّبون ليس بصفة سلبية بل بعنف الازدراء والاضطهاد والفتنة. القرآن يصفهم جيداً ويطنب في هذا الوصف ويبوح بأفكارهم ويقيم معهم محاجّة وجدلاً. فمن خلال الخطاب القرآني نعرف مواقفهم بالتفصيل. ويمكن كذلك أن نقول إنّ النزاع مع قريش غذّى الخطاب القرآني إذ أدخل فيه عنصر الجدل وإلى حدّ كبير عنصر التاريخ، فأعطاه نبرة الحدّة والالتهاب والشدّة، لكن أيضاً عقلانية الجدل والمحاجة، وهذا ما لا نجده في الكتب المقدسة الأخرى، وهو من خاصيات القرآن. فأسلوب القرآن خطابي وعقلاني وشاعري في نفس الوقت. أمّا التكرار الذي يَسِمُهُ فمرجعه إلى كونه شفوياً يُقرأ أمام الآخرين، مؤمنين وكفاراً، وهذا ما يشهد به على نفسه كخطاب على الخطاب. فالنبي يقرأه على الكافرين، وهم يستمعون أحياناً ويعرضون عنه أحياناً أخرى ويقررون حتى "اللغو" فيه، لكن القرآن يقرر أنّ الاستماع لا يقع إلاّ بالقلب وقلوبهم مغلقة بالإنكار والكراهية. الجوّ إذن



مشحون بالعداء والتوتر وهذا من اندلاع الصراع في آخر الفترة الأولى إلى الهجرة أي في أغلب المدة المكية، خلال سنوات وسنوات.

اللحظة المفصلية هي كما رأينا محو الآلهة من الدين وحتى من الوجود والتأكيد على وحدانية الله أو الرحمان كما يسميه القرآن في أواخر الفترة الأولى (سورة **الرحمن**) وطوال الثانية[٤١]. وهذا التأكيد بات الشرط الأساسي للإيمان، وبالتالي فعدم الإقرار بالوحدانية صار يجسّد صفة الكفر حذواً بحذو مع نفي اليوم الآخر، بل عاد تحت تسمية **الشرك** أعلى مراتب الكفر يدان أكثر فأكثر إلى حدود الفترة المدنية حيث اعتبر القرآن أنّ الله يغفر كلّ شيء إلاّ الشرك به[٤٢]. مفهوم وعبارة الشرك في صيغها المتعددة (مشرك، مشركين، شركاء... إلخ) قليلاً ما نجدهما في الفترة الأولى، مرة في سورة **الطور** وقد نزلت بعد **النجم** ومرة في **القلم**، قبل **النجم**، والآية إمّا فلتة وإمّا منضافة وهي على كلٍّ تمر سريعاً. وطبيعي إذن أن نجد جذر عبارة **الشرك** في العديد من سور الفترة الثانية وليس في كلها، مثلاً في **الحِجر**، في **الجنّ**، في **الكهف**، إذ وظف مفهوم الكفر بكثرة ليعبّر عن نفي الوحدانية وعن نسبة بناتٍ وولدٍ إلى الله. ففي **الصّافات** وهي من أوائل سور الفترة الثانية، يؤكد النص من الأول على التوحيد: «إنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ» (الآية ٤) وترد عبارة "مِنْ دُونِ اللَّهِ" وقد صارت متداولة بكثرة: «ومَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إلَى صِراطِ الجَحيم» (الآيتان ٢٢ و٢٣) ثم فيما بعد: «إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرون * وَيقُولون أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُون» (الآيتان ٣٥ و٣٦). ثم تُضَلّل السورة الآباء فتقول: «إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهرَعُونَ» (الآيتان ٦٩ و٧٠) وبخصوص نسبة البنات وكون الإله اتخذ ولداً، تدين السورة بقوة فكرة أنّ الآلهة بنات الله كما أدان القرآن ذلك في **النجم** وفكرة أنّ الملائكة إناث (الآية ١٥٠) ثم تستطرد «أَلاَ إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (الآيتان ١٥١ و١٥٢).



وإذ اتخذنا هذه السورة أنموذجاً، فلأنها تدين بقوة تعددية الآلهة وتؤكّد على التوحيد من دون استعمال جذر "شرك" وما يتبعه، هذا الجذر الذي يكثر استعماله على عكس ذلك في الفترة الثالثة للبرهنة على أنّ فكرة التوحيد صارت مركزية من آخر الفترة الأولى وطوال الثانية وقويت أكثر في الثالثة ولم تضعف أبداً في المدينة. قلنا إنّ عبارة "الشرك" تكاثرت في سور الفترة الثالثة، فنجدها تقريباً في كلّ السور، في **هود** و**إبراهيم** و**الروم** و**النحل** و**غافر**. . . إلخ وبصفة خاصة في أواخر سور الفترة في **الأعراف** وأكثر من ذلك في **الأنعام**، وإن كانت هذه السور لا تحيد عن ذكر البعث والعذاب، والعذاب مخصّص للمشركين والمكذبين. وإذ ينعت القرآن في الفترة الثالثة المنكرين لتوحيد الخالق بالـ"مُشْرِكِينَ"، فلذلك سبب وجيه. فهم **لا ينكرون وجود الله**، بل هم يعترفون بنص القرآن بأنه خالق الكون ومسيّر الفلك في البحر، بأنه الإله السماوي الأعلى، **إنما لا يقيمون له أية عبادة، يعني أي شكل من التدين**، ويعبدون آلهتهم «مِنْ دون اللَّهِ»، يعني بإقصاء الله من العبادة. الله غائب عن العبادة والدين الوثني، ولو أنّ **الأنعام** تعترف بأنّ العرب يعطون قسطاً من باكوراتهم لله لكن ذلك «لاَ يَصِلُ إلى اللَّهِ» يقول القرآن.

إذن أين الإشراك والشركة هنا، ذاك المفهوم الذي تبناه الكتاب بالأخصّ في الفترة الثالثة وماذا يعني؟ هل حصل تطوّر لدى القرشيين؟ معنى الإشراك في القرآن هو أنهم يُدخلون مع الله آلهتهم كشركاء في الألوهية، فالله إله والآلهة أيضاً آلهة وأنداد لله في ألوهيته. من الممكن أن يكون حصل تطوّر في الفكر الديني عند قريش تحت ضربات القرآن الذي يعتبر نفسه تذكيراً (**ذِكْرٌ**) بالله وقد نُسِيَ (نَسُوا اللَّهَ)، فنزعوا إلى نوع من التركيب الديني واعتبروا آلهتهم كبنات لله، ومن الممكن أنهم ماهوا بينها وبين الملائكة. قد تكون هذه نزعة جديدة لإكساب منطق معقول ومقبول لهيكلهم الإلهي، لإنقاذ دينهم من الذوبان والاندثار. لكنهم مع هذا لا يجرأون على إعطاء حصة من العبادة لله ولا يقدرون على ذلك، لأنّ



الطقوس مهيكلة بعد وغير قابلة للتغيير. ومعروف أنّ القرآن طالب من الأول أن يُعبد «رَبَّ هَذَا البَيْتِ» من دون تسميته ثم تكشَّف اسمه من بعد. ولقد أكدنا فيما سبق بأنّ إله البيت لم يكن عند القرشيين هو الله، فالقرآن هو الذي أتى بالفكرة ثم عمّقها في الفترة المكية الثالثة وفي المدينة. إنّ ردّ القرآن، قبل سورة **النجم** وضمن هذه السورة، على اعتبار الآلهة "بَنَاتِ اللَّهِ" غير مقنع بتاتاً، فبرهنته خطابية محضة. القرشيون يفضّلون البنين على البنات وينسبون مع هذا إلى الله بنات أي ما لا يحبون هم لأنفسهم: «تِلْكَ إِذَنْ قَسْمَةُ ضِيزَى»، يقول القرآن. أيعني هذا أنهم لو نسبوا له آلهة ذكوراً، مثل سعد وسواع... إلخ، لكان هذا مقبولاً؟ إنّ تحديد هوية الله في **الإخلاص**: «لم يَلِدْ ولم يُولَدْ * ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» أهم بكثير وأوجه بكثير، ونفس الشيء بخصوص البرهنة على أنّ الشركة مع الله في الألوهية تفسد نظام الكون، ولو أنّ تجربة الإنسانية الماضية تبرهن على العكس إذ أوجدت تراتبية للآلهة وقالت بوظيفيتها وتعايشها إنّما دين التوحيدية أدخل بُعد الإيمان وهو أمر كبير. ومن ناحية أخرى، لا يقاس واقع الإنسانية بواقع الآلهة، فالعنصر الأنثوي موجود بقوة في المنظومات الإلهية. في الحقيقة، القرآن ينتهج كثيراً منهج المحاجة والمنطق وبكل ضراوة.

فالقرآن يطالب بالاعتقاد بأنّ الإله واحد وبأن يُعبد وحده لا مع غيره، وهذا هو "الإِخْلَاصُ للدِّين"، وهنا النبي لا يساوم، والقرآن يبرهن منطقياً على ذلك إذ الوحدانية مُقامة على فكرة الخلق، خلق الكون وخلق الإنسان، ومقامة أيضاً على نظام هذا الكون وعلى أنعُم الله على البشر. لكن هذا المنطق ليس برهانياً بالمعنى الفلسفي وإنما جدليّ ديالكتي. إنّ فكرة الخلق مؤكدة أصلاً من أول سورة، سورة **العلق**، وكبرت في الفترة الثانية وازدادت قوة في الثالثة عندما حمي الجدل، بالأخص في مقطع طويل من سورة **النحل**، وقد شبَّهَهَا البعض بما أتى في **الزّبور** (١٠٤)، إلاّ أنّ هذا الزبور متجه إلى حمد الله وليس منبنياً على



المحاجة والإقناع. ففي الأدبيات اليهودية ـ المسيحية، الله فعل كذا وكذا وأنعم علينا بكذا وكذا، فيوجَّه إليه الشكر والحمد، ولا ضرورة للبرهنة على وجوده، إذ الفكرة مقبولة بعدُ. أمّا في القرآن فإن وجد هذا البُعد، فإن بُعد المحاجة والبرهنة أهم: القرآن يريد أن يثبت وجود الخالق ووجوده وحده كما قلنا، من هنا الصيغة العقلية وصيغة التأمل والدعوة إلى التفكير. ومن دون شك، كان النبي جرّب ويجرّب الاندهاش الميتافيزيقي، ويتساءل: كيف أوجد العالم، كيف انزرعت الحياة، كيف استقام نظام الكون؟ وهذا التساؤل بقي طويلاً في الإنسانية العاقلة ويطرح نفسه إلى الآن. ويلحّ القرآن على المطر وإحياء الأرض الميتة، وهو أمر يشغل بال العرب فيبدو ذلك في طقوس الحجّ. وهكذا زاوج القرآن بين سلطة الوحي وسلطة العقل الجدلي.

لكن القرآن، إذ ينضح بالتعجّب من ظواهر الطبيعة والإنسان، فهو يردّها إلى حكمة الله وقدرته، ويخرج من الميتافيزيقا إلى التأكيد الإيماني الموجه إلى أناس وثنيين لم يعرفوا شيئاً من هذا. هم متشبّثون بآلهة الأرض الوظيفية الضرورية للحياة الجماعية والموروثة عن حسّ ديني عميق وبدائي أتى من غياهب الماضي. لكن القرآن ديني أيضاً إذ يؤكد على مفهوم الإله وضرورة عبادته والتقرّب إليه وهو بعدُ إله يتدخل عن كثب في الشؤون الإنسانية، وليس بإله خَلَق العالم حسب قانون معيّن قارّ ثم ابتعد عن تسييره، كَبْرَاهمَا الهند وأكثر من ذلك إله فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا وإله علم الطبيعة الحديث (نيوتن). الإسلام دين وليس فلسفة يريد أن يعوّض الدين العتيق، وإلهه كإله اليهودية والمسيحية له طبيعة قريبة من الطبيعة الإنسانية، إذ يغضب ويغار ويغفر ويعفو وهو ملك العالم وملك يوم الدين، ومشيئته اعتباطية إلى حدّ كبير.

ومع هذا، فالقرآن أكثر بكثير من غيره من الكتب الدينية السابقة مشى أشواطاً كبيرة في تنزيه الإله وحاصر من كلّ جانب هويته، هوية يستحيل معرفتها، فهو لا يُرى ولا يشبهه شيء، حتى يصل النص في الفترة المدنية



إلى المقاربة بالاستعارة والمقارنة في سورة **النور** وأيضاً في آية الكرسي من **البقرة**. من هنا وسوسة الفكر الإسلامي في العهد الكلاسيكي بماهية الإله وماهية القرآن. هذا القرآن هو حقاً أكبر نشيد للإله الخالق، يضم في آن الصيغة الغنائية الشعرية والصيغة العقلانية. وكلّ هذا ضمن عملية إقناع قوية مستديمة تضرب دوماً على نفس الوتر وتنتهي بمحاولة كشف الغطاء عن الطبيعة الإلهية، طبيعة هذا الإله القوي المخيف. ولعل هذا الوعي، هو الذي قاد الخطاب القرآني إلى إنكار التثليث المسيحي: الله ليس كالإنسان يمكن له أن يلد، ولا يمكن له أن يتجسّد إنساناً؛ هو فوق ذلك، هو الطاقة العظمى في أصل عالم متسع لامتناهي الأطراف ومن هنا تسميته بالرحمان، الإله الأب لدى المسيحيين والإله الوحيد في القرآن.

حسب رأيي، هذه الأفكار لم تنبع من إنكار قريش، من الوسط. هي في لبّ التصور المحمدي والقرآني من الأصل. إنما انبسطت واتسعت فقط تحت تأثير الرفض والجدل لدى قريش. النص المقدس ذاته يؤكد أنهم، كيفما كانت الظروف، لن يؤمنوا أبداً حتى لو أتى محمد بأكبر المعجزات. ولن يؤمنوا إلاّ في اليوم الآخر عندما سيصطدمون بالعذاب أمام أعينهم. فلا ضرورة في الواقع لأي إقناع ولا لأي بسط للحجج. الحجج موجهة للمؤمنين، وهي معبّرة بالأخصّ عن قناعات الرسول وعن غضب الله لنفسه. إنّ المحتوى الفكري للقرآن أهم عنصر في الدعوة المحمدية كما أنّ القرآن ذاته هو أساس ما أتى به النبي، يدخل في ما فوق التاريخ ويتضمن ميتا ـ خطاب عن نفسه. القرآن يتكلم عن القرآن بتعظيم كبير، بإجلال، بل هو كلّ الدعوة، ويتجاوز الظروف المحيطة. ما هو تاريخي هنا هو انبلاج الأفكار وتطوّر تعبيرها، يعني استخراج باطن الفكر النبوي أو مراحل التنزيل الإلهي. والعنصر التاريخي كما قلنا، أي المتصل بالواقع والوسط، لم يعد يعني فيما بعد شيئاً بالنسبة للقارئ المؤمن للقرآن. لكن كلّ كلمة من النص المقدس لها وزنها في حدّ ذاتها، وحتى لو لم



يفهم القارئ شيئاً من اللغة، فهو لا يقرأه بعين المؤرخ ولكن بعين التّقى والبرّ والورع.

مع هذا، فالتاريخ الفظ يلاحق النص المقدس، يعني العلاقة المتوترة مع الكفار ثم المشركين. ويمكن أن يستغرب الإنسان من أنّ القرآن يورد طروحاتهم. لماذا؟ لكي يردّ عليها في مناقضة كاملة؟ هذا على كلّ حال ما يقع فعلاً، وهنا يدخل في الحيني والآني من دون أن يغرق فيه إذ منه يستقي ما يبسط فيه القول في الأمور العميقة. وكون آراء الكافرين مُثبتة في النصّ وفي المصحف دليل على صحّته التاريخية، إذ حصل تجاوز للنزاعات عندما كُتب المصحف ومع هذا أُبقي عليها. وعبر الجدل، يتفطن المؤرّخ إلى أفكار القرشيين، وحُججهم ليست دائماً هزيلة. فبالنسبة للبعث، لا يعتبرون أنّ جسماً مدمراً سيُحيا من جديد والدهر فقط هو الذي يهلكهم[٤٣] وأنّ الموت هو الفناء الأبدي، والقرآن يرى أيضاً أن البعث يقع بالجسم كاملاً وأنّ الله قادر على إعادة خلقه[٤٤]. من ناحية أخرى، هم يحتجّون بأنّ دينهم دين الآباء فهو يشكّل هويتهم كمجموعة ولن يحيدوا عنه، وإن حادوا عنه فسـ "يَتَخَطَّفُهُمْ النَّاس" أي عرب الجوار لأنهم سيفقدون حماية الحرم. وليس محمد بالنبي الوحيد الذي عيب عليه قطعه مع دين الآباء، فهذا ما نشهده في كتاب **حياة ماني**[٤٥]، وقد عاب عليه قومه من المغتسلة أنه خرق العرف ودين الآباء، والدين يشكّل هوية مجتمع ما. وهنا الإسلام يمثّل تجديداً جذرياً، وبالتالي قطيعة كبيرة بالنسبة إلى قريش، وهو فعلاً كذلك. والدين الجديد يعني قلب القيم والمعتقدات والأعراف كما النظام الاجتماعي وهو يفتح على المجهول. وواضح أنّ القرشيين واعون بهذا. فالمؤسسات الاجتماعية والتماسك السياسي في المجتمعات العتيقة كانت مقامة على الدين وهذا ما حلّله جيداً فوستال دي كولانج بخصوص روما الأصلية وما نراه في اليونان العتيقة كما حلّل ذلك لويس جرني وقد ذكرناه. القرشيون يجلّون بصفة خاصة الآباء ـ الأجداد ويكادون يعبدونهم: «فَاذْكُروا اللَّهَ



كَذِكْرِكُمْ لآبَائِكُمْ أو أَشَدَّ ذِكْراً» يقول القرآن[٤٦] وهو أيضاً يقول بأنهم كانوا على ضلالة، وهذا خطير وجارح لمشاعرهم، وهم يجيبون بنص القرآن بأنه لو شاء الله لهدى من قبل هؤلاء الآباء ولكانوا إذن مؤمنين، وهذه حجة وجيهة جداً.

وأخيراً، فالقرآن يورد كلمة الصبر على الآلهة: «فَلْنَصْبِر عَلَى آلِهَتِنَا» هكذا يقول الملأ أي لنبق وفيين لها بالرغم من تهجم القرآن عليها. فهم يعتبرون أنهم معرّضون لدعوة لا تني لتدمير معتقداتهم، وليس لهم إلاّ الاحتفاظ بها والصبر عليها، وكأنهم في موقف الضحايا لعدوان واضح. وكانوا بلا شك يرون أنفسهم كذلك. فالتقليد الإسلامي، تقليد الناجحين في معترك التاريخ، يحقّرهم ويدينهم، بينما في الواقع كانت مكة تعيش دراما ثورة هائلة على حياتها. وكأنّ القرآن يرى وجاهة هذا الموقف، فهو يورد فكرة التشبث بدين الآباء وموقف الصبر على هذا الدين من دون ردّ أو نقد وبكلّ نزاهة: هذا رأيهم وهكذا قالوا، وكأنّ الصراع قائم بين الحقيقة المتعالية وبين الحياة والتاريخ الموروث.

من جملة ما يعيب عليهم القرآن هو **نكرانهم لآيات الله**: آيات الله منبثة في كلّ الطبيعة وهي تشهد على وجوده، لكن القرآن نفسه فيه آياتٌ أهم لأنها كلام الله السرمدي المنزّل إلى الأرض، وهو أمر عظيم لم يفقهوا دلالته ولا كبيرَ شانه. فهم يكفرون بآيات الله في العالم وبآيات الله في التنزيل معاً، وهي نفس الشيء. ذلك أنّ الله شخصية خفية لا تُرى في الدنيا ولا يُوصَل إليها إلاّ من خلال مخلوقاته وأعماله ومن خلال الوحي. هو إله يجب أن يُؤْمَنَ به **بالغيب**، غيباً، وليس بالشهادة، بالحضور المشاهد، ولن يُرى إلاّ في الآخرة، في عالم آخر هو العالم الحقيقي وما سواه زيف وامتحان. وهكذا فالتكذيب بالآخرة هو عزوف عن "لِقَاءِ اللَّهِ"، علّة الوجود و"المَثَل الأَعْلَى". النزاع القرآني ـ القرشي هو نزاع بين قناعات قوية راقية تتجاوز الفكر الإنساني وتفتح آفاقاً عريضة ومخيفة في آن، آفاق الأعماق، وبين فكر إنساني أصيل وعقلاني أيضاً ملتفّ



بإنسانيته الضعيفة المحدودة. من دون شك اعتبر القرشيون من الأشراف "الكافرين" ومن المؤمنين كذلك أنّ هذا الخطاب القرآني مدهش، يفتح تساؤلات مرعبة للنفس البشرية عامة وإلى اليوم، ما كانوا يريدون ولوجها. هي فوق طاقة البشر، لن يتمكّن الإنسان من التهرّب منها إلاّ بالتسليم ـ وهو الإسلام ـ أو بالنكران، وكلا الموقفين في آخر المطاف اختباء واختفاء. التسليم هو رفع اليدين أمام دمغ الحقيقة، والكفر هو نكران الحقيقة الصعبة باسم الحياة الإنسانية المعطاة، نكران المستقبل باسم الحاضر، والغائب باسم المشاهَد.

إنّ أشراف قريش يبدون أيضاً جدية في الحكم على النبي بالسحر والجنون والشعر، وهذه الأوصاف ليست من الهجاء والشتم في شيء، ما داموا قَدْ رفضوا الإيمان بما جاء به. فلم يكن ممكناً لديهم أن يتهرّبوا من توصيف شخصية الرجل وشكل دعوته إلاّ حسب تراكيبهم الذهنية. فهو مجنون، له علاقة مع الجنّ من حيث يأتيه الوحي، وهو شاعر بسبب شاعرية القرآن، وهو ساحر لتنبؤاته بالبعث وتهديده بالعقاب الآني والأخروي، يعني أنّ البعث لا يكون إلاّ تمويهاً سحرياً. لكنه متهم أيضاً بأنه يكذب على الله وبأنه معلَّم أمليت عليه كلّ هذه المعرفة، وأخيراً هم يطالبونه بأن يأتي بآيات معجزة. هذا لا يدخل حقاً في الجدل والمحاجّة: هي اتهامات ومحاولات تفسيرية للظاهرة القرآنية. والقرآن يردّ على ذلك، لأنّ النبي يتحسّس لمثل هذه الاتهامات: فالافتراء على الله أمر كبير، وسلوك النبي ليس بسلوك الشعراء الذين «يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ» فليسوا بأهل صدق، وكيف يكون معلَّماً وهذا قرآن عربي مبين وليس بأعجمي. وهم على الدوام يفتشون عن الأعوار وفي بعض الأحيان ببلادة. ولا ندري هنا هل يوجد نمطان من خطاب الرفض، واحد من نمط المحاجة العاقلة الرصينة، وآخر من نمط التكذيب الفظّ الازدرائي. وماذا يعني القرآن بالاستهزاء؟ الاستهزاء ليس الأذى، وهذا ما أصاب بعض المؤمنين الذين «أُوذُوا في اللَّهِ» وما سيصيب النبي في المدينة،



والمحاجة الدينية (دين الآباء. . . إلخ) كما التكذيب (مجنون. . . إلخ) ليسا بالاستهزاء. يمكن أن يعتبر التكذيب استهزاء إذا اتجه إلى الحطّ من قيمة الرسالة بصفة فجّة، والاستهزاء هي السخرية، وسخرية من يسميهم القرآن بـ"الجَاهِلِين" . هؤلاء يضحكون من الحياة الأخرى «ولا يَبْكُونَ» ويقدّمون حججاً يرمون من ورائها إلى السخرية كما ورد مثلاً في الآيتين ٣٤ و٣٥ من سورة **النحل**: «فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ. وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيءٍ نَحْنُ وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ البَلاَغُ المُبِين». ولا ندري هل المقصود هنا سخرية متفنّنة أو حجة جدية قدمها المشركون أو الاثنان معاً. ونجد في النص المقدس أشكالاً من السخرية الاحتقارية فجّة تماماً، من مثل: «وَإِذَا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلاَّ هُزُواً أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولاً * إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلاَ أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ العَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلاً» (**الفرقان**، الآيتان ٤١ و٤٢).

هذا كلام الملأ على الأرجح والصيغة الازدرائية عنيفة وواضحة وقد يكون كلام السفهاء المحرَّضين من الملأ. "هذا" الذي اختاره الله تافه، ألم يجد الإله آخر يختاره ثم إنه ذهب بعيداً حتى كاد يبعدهم عن آلهتهم، يضلُّهم، لولا أن صبروا عليها وتمسكوا بها. وفي آية قديمة، لماذا لم يرسل الله رجلاً من «القَرْيَتَيْنِ عَظِيم»، يعني أن النبي لم يكن شيئاً اجتماعياً، ولماذا يمشي في الأسواق كأي إنسان عادي وهو يدّعي الرسالة من لدن خالق الكون. "الاستهزاء" يوجه إلى رجل محتقر أو أريد تحقيره في حين أنه يصبو إلى الدور العظيم: فهو يستجلب الضحك، لكنْ بعداوة في القرار، للبون الشاسع بين الواقع المشاهد والدور الذي يتقمصه. وهذا الدور **إنذار** بأمور بعيدة في الزمان ومستبعدة فلا يؤمنون بتهديداته، لا في الآخرة ولا في الدنيا. يطالبونه أحياناً بإظهار آيات تبرهن على صدق رسالته كالأنبياء القدامى بتدخّل إلهي مباشر وهي مطالب قد تكون



في أحوال جدية، وقد تكون في أخرى استهزائية، من مثل أن «تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالمَلاَئِكَةِ قَبِيلاً» (**الإسراء**، الآية ٩٢) وما يتبع هذه الآية من آيات فيها مطالب تعجيزية وتهكمية لكثرة سخافتها.

في آخر المطاف، وحسب ما يأتي عليه قرآن الفترتين الثانية والثالثة، من وصف وتحليل لمواقف قريش، لا يمكن للمرء أن يرى أية إمكانية لإسلام قريش. القطيعة كاملة وشاملة ونهائية بالرغم من بعض التلميحات إلى محاولات توفيقية[٤٧]. ويعني هذا أنّ القرآن حتى لو يفيض في القول والجدل فلن ينفع ذلك شيئاً، ولن يؤمن أشراف قريش ومن وراءهم تَبَعاً لهم. فليس للإسلام أيّ حظ هنا، إذ ما يجده هو التعنّت وهي كلمة قرآنية: «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ». وبعد هذا المشهد، يحق للمرء أن يتعجّب من أنّ مكة وكلّ الحجاز قد أسلموا في سنة عشر للهجرة وأنّ الإسلام امتدّ على القسم الأكبر من الجزيرة، لكن هذا ما أتت به المغامرة النبوية في المدينة وما أتت به الظروف مقرونةً بحكمة سياسية فائقة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع

تحليل نقدي للسّير والأنساب والتواريخ

تحليل نقدي للسِّيَر

من أين أتتنا معلوماتنا عن تاريخ الدعوة النبوية في مكة التي نحن بصددها الآن؟ زيادة على القرآن الذي يتضمن محتواها في فتراته الثلاثة والذي نرى فيه تطوراً لمعجمه ونبرته وأسلوبه، لدينا أربعة مصادر كبار: **سيرة** ابن إسحاق ثم **طبقات** ابن سعد ثم **أنساب الأشراف** ثم **تاريخ** الطبري على التتالي الزمني، من النصف الأول من القرن الثاني إلى النصف الثاني من القرن الثالث. لقد احتفظت هذه المصادر بالمادة الخام الشفوية القديمة، أو الكتابية التي جاءت من بعد والتي ضاع القسط الأوفر منها. بخصوص النقطة الأخيرة، نجد ابن سعد يرتكز على **سيرة** الواقدي **وطبقاته** وقد ضاعت كما أنه ينهل مباشرة من ابن إسحاق، من موسى بن عقبة ومن أبي معشر. أمّا البلاذري، فيروي عن ابن سعد أخبار الواقدي إمّا شفوياً وإما عن طريق كتابه، لكن أيضاً عن ابن إسحاق وابن الكلبي والهيثم بن عدي والمدائني وابن أُذٌ وغيرهم. وأمّا الطبري فيروي مباشرة وبطريقة شفوية، أي عن سلسلة إسناد، عن ابن إسحاق والواقدي خصوصاً من دون المرور بـ**تهذيب** ابن هشام. وفي **تاريخه** كما في **تفسيره**، نجد معلومات وافية عن قصة الغرانيق كما نجد رسالة عروة إلى عبد الملك وهي ذات أهمية بالغة.

فهنا نجد مادتنا الأصلية الخام بخصوص فترة مظلمة يختلط فيها



التاريخ بالقصص، خلافاً للفترة المدنية التي امتلأت بالأحداث والفعاليات. ومن الطبيعي إذن أن يدخل هنا كثير من الخيال، وليس فقط فيما يخصّ بدء الوحي الذي له علاقة حميمية بالماورائي والاستثنائي، بل وأيضاً فيما يتعلّق بتطوّر الدعوة في الوسط المكي، وذلك بسبب بعد الأحداث في الوسط المدني في القرن الأول، وطغيان العامل التاريخي على العامل الديني البحت في هذا القرن، حيث إنّ عمر نفسه اعتبر أن انطلاقة الأسبقية في الإسلام ابتدأت من وقعة بدر.

هذه المادة الخام التي لدينا إذن تتسم بالضبابية وبالأسطورية من دون شك، خصوصاً في ضبط الأحداث أو حتى في حقيقة وقوعها. أي إنّ كثيراً مما جاءت به دخل في المخيال الإسلامي الجماعي أو في كتابات المستشرقين: أسماء الصحابة الكبار والمعارضين الكبار، اضطهاد المستضعفين، الهجرة إلى الحبشة، دور أبي طالب في الحنو على النبي، قصة حصار بني هاشم، السفر إلى الطائف، الهجرة إلى المدينة وقصة غار ثور... إلخ.

هذه محطات كبرى تملأ هذه الفترة التي قد تبدو في القرآن فارغة من الأحداث، خلافاً للفترة المدنية، فيما أنّ كمية القرآن المكي أكبر بكثير من كمية القرآن المدني. لكن هنا في الفترة المدنية نجد تلميحات وأكثر من تلميحات إلى بدر وأُحد والخندق والمنافقين واليهود والبدو والتشريعات الجديدة ثم فتح مكة وحنين... إلخ. ذلك لأنّ الفترة المدنية فعلاً مفعمة بالتاريخ على سطح هذه الأرض. الإشكال هو أنّ القرآن المكي لا يتعرض مباشرة للأحداث المذكورة في السيرة والتي ليست في الواقع بأحداث وإنما حكايات ونوادر. وإذا كان ابن إسحاق يستشهد بالقرآن كثيراً فاستشهاداته لا تنطبق على الحادث فعلاً. بل يمكن أن نقرر بخصوص الفترة المكية والأحداث المذكورة في السِّيَر، أنه ليست لدينا شواهد معاصرة من القرآن: لا شيء عن هجرة الحبشة، لا شيء عن حصار بني هاشم، لا شيء عن رحلة الطائف ولا عن التبشير لدى



القبائل، ولا وجود لاسم أحد من الصحابة "المؤمنين". الذي نجده في القرآن هو كما قلنا تطور الدعوة والمعارضة، وهذا مهمّ في حدّ ذاته، وإشارات إلى أشخاص حاولت "أسباب النزول" أن ترصدها.

هل يعني هذا أنّ ما أتت به السِّير ليست له أية علاقة بالواقع؟ إنه يمكن لمؤرّخ صارم تشكيكي أن يقول بمثل هذه الفكرة، وأن يتوقف عند تحليل الفكر القرآني المكي وما زخر به من جدل. إنما رأيي أنه لا يمكن التشكيك الكلي في مادة السّير من دون عرض نقدي لهذه المادة في تفاصيلها، وليس بصفة مجانية. مثلاً: إذا ثبت أنّ العنصر القصصي متوافر هنا، فليس هذا يعني أنّ القصص لا تحوي نواتات حقيقة. ومعروف أن من "الميت" والخيال، يمكن استخراج معانٍ ما.

الذي يتبيّن لي من أول وهلة أنّ هذه السّير من ابن إسحاق فصاعداً (الزهري، عروة) أو هابطاً (ابن سعد والبلاذري والطبري) حاولت ملء فراغ تاريخي، بإعمال مجهود كبير يستحقّ الإعجاب. إنها جهدت لكي تعطي إطاراً تاريخياً وفي أحيان زمنياً (ابن سعد) لنشاط الرسول في مكة، وهذا الإطار منسّق ومهيكل ويبدو مقبولاً: لقد تقبّله كما قلنا المسلمون والمستشرقون على حدّ سواء. ثم إنّ أهل السّير كان لهم حسّ تاريخي عميق قد أبرزه أيضاً الإخباريون بخصوص أحداث القرن الأول السياسية، فهم فعلاً باحثون عن الحقيقة التاريخية، ويقومون بمقارنات بين مصادرهم ويحاولون دوماً الوصول إلى ما هو "الثَّبْتُ عِنْدَنَا" كما يقولون. وسواء كان الزهري هو الذي ضبط الإطار التاريخي كما يرى ذلك الدوري من دون حجة كافية أم كان ابن إسحاق هو الذي دقّقه أم حتى وجدت بوادر منه في أواخر القرن الأول، فهذا الإطار تأسيس ديني وتاريخي يعطي صورة عن نشاط الذات النبوية، وبالتالي عن النبي نفسه، وهو أمر مهمّ وضروري في تكوين الهيكل الإسلامي. الواقع أنه بقدر ما نرتفع في المصادر زمنياً، بقدر ما تكون صحيحة، ولعلّ ما روي مباشرة عن عروة على شحّه في المادة هو أدق مصدر.



على أنّ القراءة النقدية لهذه المادة ضرورية الآن لنتوصل إلى تقصّي الحقيقة التاريخية إن أمكن ذلك. فهذه السّير تتفق في الأساسي وتأخذ عن بعضها البعض، وتختلف في بعض النقاط. إنّ ابن إسحاق هو الأقدم والمفترض أنّ سيرته هي الأصح بالرغم من التشويش الذي نلحظه فيها، بل قد يكون هذا التشويش علامة القدم والقرب من الأصول. على أنّ من تأخر عنه مثل الواقدي ـ الذي يأخذ عن ابن إسحاق من دون ذكره في **مغازيه** ـ قد يصوّر جيداً الجو القديم، ولدى هؤلاء حسّ نقدي وتدقيقي للأمور نجده في كتابات ابن سعد والبلاذري على حدّ سواء. فلا بد إذن من المقارنة بين ما هو قديم وما هو أجدّ، وكلهم من نفس الفترة المعرفية، أعني القرنين الثاني والثالث، وهي فترة متجانسة ثقافياً ولها ارتباط وثيق بالأصول يجعلها تتمتع بحسّ وتفهّمية. وعلى كلّ فالقراءة النقدية للسّير هي في رأينا المنهج الوحيد لاستطلاع الفترة المكية، إذ لا يمكن للمؤرّخ أن يتخذ سبيل السّرد التاريخي العادي.

قراءة نقدية لابن إسحاق

يمكن تقسيم سيرة ابن إسحاق بخصوص مكة إلى تسعة عشر قسماً من ابتداء تنزيل القرآن إلى الرحلة إلى الطائف أو عشرين جزءاً إذا أقحمنا العقبتين. ولعل أهم ما فيها هو قوائم المؤمنين من السابقين الأولين إلى المهاجرين إلى الحبشة، وكذلك كيفية تقبّل قريش للدعوة. لكنّ الكتاب يزخر بالتفاصيل وبالأشعار وبتمطيط الأخبار.

الفترة الأولى من الدعوة

ابن إسحاق يذكر إسلام خديجة في الأول تماماً ثم علي ثم زيد بن حارثة وابتداء فرض الصلاة ثم إسلام أبي بكر الذي أظهر إسلامه من جهة[٤٧]، وجعل يدعو من يثق به من قومه من جهة أخرى. وهكذا كان جهر أبي بكر بالدعوة محدوداً. لكنّ الأولين الأولين أسلموا على يديه:



عثمان، الزبير، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد اللّه «فجاء بهم إلى رسول الله»[٤٨] فالنواة الأولى متركّبة من ثمانية أفراد عدا خديجة ونلحظ هنا أنهم هم الذين كوّنوا مجلس الشورى عندما جُرِح عمر. ثم تأتي موجات السابقين، واحداً بعد الآخر، من دون أية تورخة، والرابط الوحيد هو: «قال ابن إسحاق» بلا إسناد. ومن هؤلاء أشخاص فرادى وأشخاص بزوجاتهم ومجموعات عائلية. ولا يُذكر هنا أنّ أبا بكر أتى بهم، فقد انتهى دوره، كما لا يذكر أين حصل هذا الدخول في الإيمان ولا كيف ولا متى. وخلافاً لما سيحصل فيما بعد، لا يعدّدهم ابن إسحاق. إنما لو عددناهم لوصلنا إلى أربعة وأربعين شخصاً زيادة عن الثمانية الأوائل: فهم اثنان وخمسون بما في ذلك النساء والأطفال[٤٩]. ولا وجود في هذا المقطع للإشارة إلى الفترة السرية ولا إلى دار الأرقم، ولا إلى مدة ثلاث سنين من الاستخفاء، ولا وجود أيضاً لوسائل الدعوة ورواجها. فهنا أسماء خام تتتابع، ولعلّ هذا أقرب إلى الصحة، بسبب غموضه ذاته وثغراته، وقد وشحته السّير فيما بعد بتفاصيل مُختَلَقَة. فنحن لا نعلم شيئاً عن أوائل الدعوة، سوى أسماء الناس، وهؤلاء سيبقون متشبّثين بدينهم بكامل الثبات والوفاء. هذه القائمة، قائمة النواة الأولى، ليست بالقصيرة ولا بالطويلة، فليست في رأيي ما سيعبّر عنه ابن إسحاق بعبارة «فشا الإسلام في القبائل»[٥٠] فيما بعد وليست تتماهى مع قائمة الحبشة (٨٣ شخصاً) سوى من لم يرحل ومن فُتن. إذا صحّ أنه وجدت فترة سرية للدعوة، يعني قبل إعلان الإسلام أمام الملأ، ودون شك أقل من ثلاث سنوات، فهذا الفوج الأول من السابقين تشكل في السنة الأولى من المبعث أو بعد ذلك بقليل. من الوجهة الزمنية، يتماهى مع النصف الأول من الفترة القرآنية الأولى وقبل سورة **النجم**، في فترة نجد فيها نقداً للثروة والأنانية، مبادئ أخلاقية، إنذاراً باليوم الآخر وإشارات إلى مفهوم الإله، «رَبَّ هَذَا البَيْتِ»، في فترة أخذ الإسلام فيها بعض ملامحه فقط ولم يتشكل في كليته.



وهنا ندخل في طور ثان ذي أهمية بالغة حيث ستتأزم الأمور فتُطْرَحُ إشكاليات. إنّ نص ابن إسحاق مقتضب فيما هو أساسي ومع ذلك يأتي بأخبار مهمة. فيقول:

١) «ثم إنّ الناس دخلوا في الإسلام أرسالاً حتى فشا ذكر الإسلام بمكة وتُحُدِّث به».

ما معنى هذا؟ مائة، مائتان أو أكثر؟ لقد صار الإسلام ظاهرة اجتماعية وبالكاد مؤهّل لأن يكتسح كلّ شعب قريش.

٢) «ثم إنّ الله... أمر رسوله أن يبادي الناس بأمره وأن يدعو إليه».

هذه هي اللحظة الثانية، ومن الواضح أنّ هناك علاقة سببية: كون الإسلام استفحل في العشائر يؤهّل الدعوة أن تعلن على رأس الملأ، بعد فترة سرية يذكرها الآن ابن إسحاق(٥١). الناس هم من الواضح رؤساء العشائر. أمّا ما ذهب إليه ابن إسحاق من الاستشهاد بالآية ٩٤ من سورة **الحجر**: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»، فهذا لا يمكن قبوله، كما أغلب الاستشهادات القرآنية لابن إسحاق. فسورة **الحجر** من الفترة الثانية، وليست هذه الآية قديمة ونفس الشيء ينطبق على الآيتين ٢١٤ و٢١٦ من سورة **الشعراء**. ولا يعني هذا أنه لم تحصل دعوة علنية وتكاد تكون رسمية، كما أنّ النبي لم ينذر عشيرته الأقربين في فترة ما، إنما لا يفيدنا القرآن هنا في التحقيب. الذي وقع هو تدرّج من دعوة حذرة، إلى انتشار هذه الدعوة، إلى الإعلان عنها. في الواقع، نجد هنا استراتيجية كاملة في التعامل مع الناس، مع مكة، استراتيجية مراحل، كما أنّ القرآن لم ينزل جملة واحدة كما طالب بذلك المشركون.

٣) لا توجد لدى ابن إسحاق أية إشارة إلى كيفية وقوع إعلان الدعوة. في ظروف أخرى متعددة، يقول إنّ محمداً يقدم نفسه أولاً كرسول الله ثم يلخّص محتوى رسالته وأفكاره ثم يقرأ قسماً من القرآن على مستمعيه. أمّا هنا، فلا نعلم شيئاً وكذلك ابن إسحاق وحسناً صنع أَنْ لم يختلق تفاصيل خيالية. إنما من الممكن أن نتخيل أنه قرأ القسم



الأول من سورة **النجم** إلى حدود «آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى»، لأنّ هذا القسم قائم بذاته ولأنه مجعول لإقناع المستمع بصحة رسالة محمد. وإن هذا إلاّ احتمال، والتحقيب الذي سنختاره لا يسمح به.

٤) عندئذ، «لم يبعد منه قومه ولم يردّوا عليه».

أي لم يقبلوا ما يقول ولم يرفضوه ولم ينتقدوه، بالرغم من أنه أتى بإدانة الثروة وسلوك الأغنياء وبالإنذار بجهنم وضرورة الإيمان باليوم الآخر. على كلّ، لم توجد معارضة من الأول إذ لم يوجد مسّ بكيانهم الديني. ومن دون ريب لم يكونوا ليعتبروا مثل هذه الدعوة بهذا الشكل، فلم يصرحوا بأنه كاهن أو مجنون من الأول وأنه لا يمكن تصديق «هذا الغلام من بني عبد المطلب الذي يكلَّم من السماء». الأقرب أنهم رأوا في حركة الدعوة ومحتواها شيئاً تافهاً بالرغم من دخول عدد من الأحداث والضعفاء فيها. فالأمر يبقى بأيديهم لأنهم حقاً أصحاب السلطة في قريش وبمقدورهم أن يوقفوا التيار متى شاؤوا.

٥) هنا تأتي تتمة الجملة: «لم يردّوا عليه حتى ذكر آلهتهم وعابها، فلما فعل ذلك أعظموه وناكروه وأجمعوا خلافه وعداوته إلاّ من عصم الله منهم بالإسلام وهم قليل مستَخْفُون»(٥٢).

هذا الخبر الأساسي نجده في السّير الأخرى كما نجده في رسالة عروة إلى عبد الملك مع إضافات وتدقيقات. وهو يبدو صحيحاً، تاريخياً، ومتناسقاً.

ماذا حصل لو استنطقنا هذا الحدث؟ ما دام الرسول لا يذكر إلاّ الحياة الأخرى بصفته نذيراً لقومه، فالأشراف لم يروا في ذلك حرجاً وقد دعاهم إلى الإيمان علناً فلم «يبعدوا عنه» أي تركوه وحاله. أمّا الآن، أي بعد مدة تطول أو تقصر، وقد ذكر الآلهة بسوء، فقد برز بقوة الاستياء والإنكار بل إنّ المعارضة الشديدة أسفرت عن وجهها. إنه حدث جديد في الفكر القرآني وحدث جديد أيضاً في الموقف القرشي بعد فترة هدوء في العلاقات.



متى تمّ هذا التحول الكبير في المواقف؟ إنّا لا نجد في تفحّصنا لتحقيب السور القرآنية، سواء على طريقة نولدكه أو بلاشير، أي ذكر للآلهة بسوء قبل المقطع الثاني من سورة **النجم**. صحيح أنّا نعثر على آية في **المزمّل** تؤكد على وحدة الإله: «رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ لاَ إِلَه إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْه وَكِيلاً» (الآية ٩) ويضع نولدكه هذه السورة قبل **النجم** في ترتيبه. الآية تعني ضمناً نفي تعدّد الآلهة من دون مسّها صراحة بسوء. لكنّ بلاشير[٥٣] يرتّبها بعد **النجم** خلافاً لنولدكه، وهو في رأيي محق في هذا كما أنّ ترتيبه خاصة لسور الفترة الأولى أدقّ من ترتيب نولدكه على أنه يعتمد هذا المؤلف في الجملة. أوّل ما ذكر القرآنُ الآلهة وعابها ففي سورة **النجم** في الآية ٢٣، حيث نفى وجودها جملة: «إِنْ هِيَ إِلاّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُموها أَنْتُم وآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمُ مِنْ رَبِّهِمُ الهُدَى». هُنَا نعثر على نفي لوجود الآلهة الثلاثة المذكورة من قبل، حيث إنها مجرد أسماء وليست بكائنات حقيقية يمكن معاينتها كما عاين الرسول الإله أو روحه: «أَفَرَأَيْتُمْ اللاَّتَ وَالعُزَّى وَمَنَاة الثَالِثَةَ الأُخْرَى» يقول القرآن في الآيتين ١٩ و٢٠ من نفس السورة. ونلحظ أيضاً إدانة للآباء الذين تخيلوا وجودها ظنّاً وليس يقيناً. وبالرغم من أن ابن إسحاق لا يذكر في جملته المفصلية توغّر صدور قريش من نيل الآباء بسوء كما نرى ذلك في السّير الأخرى أو حتى في **سيرته** فيما بعد، فإنه لا يمكن الشك في أنّ الآية ٢٣ هذه هي التي أطلقت غضب قريش وتسبّبت في تحويل موقفها من اللامبالاة إلى العداوة.

من الواضح تماماً أنّ هذه الآية مضافة إلى النص في فترة لاحقة لا تبعد عمّا قيل من قبل في المقطع، أي الآيات ١٩ و٢٠ و٢١ و٢٢ و٢٤ و٢٥ إلى حدود «ولِلَّهِ الآخِرَةُ وَالأُولَى». الآية ٢٣ دخيلة على النص الأولي، مكملة له ومدققة لأفكار القرآن بعد مدة قصيرة، وأهمّ دليل على ذلك طولها وعدم احترامها لإيقاع الآيات الأخرى، وهي تعبير عن موقف



القرآن من الآلهة، وضمناً تأكيد للتوحيد، ولهذا أضيفت وأقحمت في النص ليكون الموقف واضحاً. ما يهمّنا هنا هو متى تغيّر جذرياً رأي قريش بخصوص دعوة محمد؟ يمكن أن نقرر أنه تمّ بقراءة هذا المقطع من سورة **النجم** وبالخصوص الآية ٢٣ منها، التي أعلنت بذاتها عن تغيّر جذري وتصعيد في موقف النبي. أمّا متى بالضبط، ففي النصف الثاني من الفترة المكية الأولى، أو لعلّ في نهايتها حسب التحقيب القرآني وبعد بدء الدعوة العلنية وبالتالي أيضاً بعدَ انْتِهاء المدة السرية إن وجدت، لكنّه من غير الممكن الإدلاء بتورخة ما، ولا يذكر ابن إسحاق شيئاً من هذا مثل السير الأخرى اللاحقة.

كلّ هذا واضح تمام الوضوح، ومن هنا فصاعداً سيؤكد القرآن على الوحدانية الإلهية من خلال سورتي **الإخلاص** و**الكافرين**، في آخر الفترة الأولى، وستتم **القطيعة** مع الوثنية وتعدّد الآلهة وتزداد عنفواناً في الفترة المكية الثانية حيث أكثر فأكثر سيُنعت الكافرون **بالمشركين**، وهذه عبارة لا نعثر عليها في الفترة الأولى، فترة السور القصيرة.

ومن المعروف أنّ مصادرنا، غير **سيرة** ابن هشام، وحتى ابن إسحاق لدى الطبري، ذكرت قصة "**الغرانيق العلا**" بخصوص سورة **النجم** واسترجعها أغلب المستشرقين باستثناء كايتاني. وسنأتي عليها فيما بعد، وستطرح علينا هذه القصة، إن صحّت، مشاكل إذ ستعطّل المجرى المنطقي للأحداث كما رسمناه من خلال السّيرة والقرآن معاً. ومما يزيد الطين بلّة ربط أصحاب السِّيَر، باستثناء عروة بن الزبير، هذا الحدث برجوع المهاجرين من الحبشة وبكون النبي أراد أن يقترب من قومه بـ "الآيات الشيطانية" المعروفة. ابن هشام حذف القصة كما قلنا، وهي موجودة في روايات أخرى لابن إسحاق، إنما الحذف بيِّن لأنه يقول برجوع المسلمين من الفوج الأول بعد أن بلغهم خبر إسلام قريش، وهذا ضمناً مرتبط بـ "الآيات الشيطانية".



الكلمات التي يستعملها ابن إسحاق بهذا الصدد هي: «حَدِب عليه ومنعه وقام دونه» في الفترة التي ستأتي بعد إعلان قريش عن معاداتهم لمحمد إلى حدود موت أبي طالب ثلاث سنين قبل الهجرة، وهو ما يغطي الحقبة الثانية وقسماً كبيراً من الحقبة الثالثة من نزول القرآن. لقد ذكر ابن إسحاق في مرة سابقة، قبل القطيعة، أبا طالب ورضاه بإيمان عليّ ووعده بحماية الرسول(٥٤)، وهو الآن سيذكره أربع مرات أخرى بعد القطيعة عبر زيارات تقوم بها وفود من قريش للتشكّي من محمد ومطالبة أبي طالب تدخله لكي يكفّ عنهم دعوته، ثم يحدث تصعيد فيهددون محمداً بالقتل.

في الزيارة الثانية، يسمّي الوفدَ بأسمائهم، وهم أشراف قريش باستثناء الوليد بن المغيرة، وابن إسحاق غير متثبّت من القائمة إذ يقول: «أو من مشى معهم». وهم قليل: ٩ أشخاص، ومنظمون حسب القرابة من محمد كالمعتاد وأغلبهم من ذوي الأسنان باستثناء أبي سفيان وأبي جهل، وينتمون إلى أربع عشائر فقط: عبد شمس، أسد، مخزوم، سهم، بحيث يمكن اعتبار أن هذه العشائر هي العشائر القائدة والثرية. وتتلخّص الشكوى القرشية في هذه العبارة(٥٥): «سبّ آلهتنا وعاب ديننا وسفّه أحلامنا وضلّل آباءنا»، وهي شكوى تنطبق على ما ورد في سور الفترة الثانية من القرآن، وليس على ما ورد في **النجم** إلاّ قليلاً. فالمسألة دينية، وتخصّ كذلك المسّ بهوية القبيلة وتماسكها وشرفها. والمسيرة هذه سلمية وتومئ إلى الاعتقاد بأنّ سيّد السلالة، هنا أبو طالب، له سلطة معنوية على أفرادها وبالتالي على محمد. ابن إسحاق، خلافاً لأصحاب السّير الآخرين، يفصّل هذه اللقاءات ويبدع المحاورات كما أنه يظهر أبا طالب بمظهر الشيخ الحليم العطوف الذي يحاول التهدئة وليس له أيّ حدّة في مواقفه لا إزاء قريش ولا إزاء النبي. وفي كلّ مرة، يخرج القرشيون على غير طائل، وفي كلّ مرة يستمر محمد في دعوته:



«مضى رسول الله (ص) على ما هو عليه»، يقول ابن إسحاق.

لكن العداوة تتضخم مع مرّ الزمن، فيحدث لقاء جديد ويتحوّل الأشراف من مطلب الكفّ إلى الطلب بتسليم الرسول. التسليم لماذا؟ لكي يقتلوه، يقول ابن إسحاق أو يلمّح إلى ذلك؛ من هنا قصة تعويض محمد بعمارة بن الوليد بن المغيرة. على أنه لا يبدو أنّ أبا طالب ومعه بنو هاشم وبنو المطلب أظهر حماية النبي بحدّ السلاح إلاّ مرة واحدة وقد افتقده وتخوّف عليه. كلّ هذه التفاصيل تدخل في باب القصص والخيال والأسطورة. ثمة آية يستشهد بها ابن إسحاق قد تكون تلمّح إلى شيء من احتجاج قريش، وهي: «وَانْطَلَقَ المَلأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيءٌ يُرَادُ. مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي المِلّةِ الآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَق» (ص، الآيتان ٦ و٧). لكنّا لا نعلم من أين انطلق الملأ وما تعني بالضبط الكلمة، إنما لا علاقة بين مثل هذا الاحتجاج الجدلي حول التوحيد وبين المطالبة بتسليم محمد في تلك الآونة، ولا معنى لذلك في إطار الأعراف القبلية، فمحمد محمي طبيعياً من القتل وحتى من الأذى البدني بقوانين الثأر التي تتقمّصها كلّ عشيرة عبد مناف وليس فقط سلالة بني هاشم. فقد يحميه عمّه من الأذى النفسي ويمكّنه من إتمام الدعوة بقسط من الحرية، لكن لا مجال هنا لا لتسليم محمد ولا لنيّة قتله. إنما أراد ابن إسحاق، عن تشيّع أو عن مداراة لبني العباس، أن يرفع من شأن حماية أبي طالب ومن ورائه بني هاشم، لكن هذا لا ينفي عطف أبي طالب على محمد ولا المحبّة بين الرسول وهذا الفرع من بني هاشم زمن الدعوة ومن قبل ذلك.

بعد ثلاثة مساع من لدن قريش لدى أبي طالب، بدت الحالة في تصوّر ابن إسحاق متأزمة من دون إمكانية حلّ، فتورد السيرة قصيدة مطوّلة من أبي طالب يشكو فيها ما يقاسيه من قومه من ضغط ويشكو فيها خاصة عدم تضامن عبد مناف ويعني هنا عبد شمس ونوفل «أخوينا من أبينا وأمنا»[٥٦] وانتفاء مساندتهم له. وهذه القصيدة جميلة ومفصّلة، وهي



تأتي على الأشخاص الذين أظهروا مشاكسة أو تباعداً، وتنمّ عن معرفة دقيقة لأفراد وسلالات قريش. أمّا أن تكون من صنع أبي طالب نفسه، فهذا غير وارد ولا مقبول كما ذكر ذلك مونتغمري وات، لكنها من صنع أناس يعرفون جيداً أنساب قريش. من الممكن أنّ ابن إسحاق ورثها عن الجيل الذي سبقه أو حتى ما قبله، وأنّ أشعاراً منسوبة لأبي طالب كان يتداولها الناس في أواخر القرن الأول، واكتفى ابن إسحاق بتجميعها في قصيدة وتنميقها إمّا مباشرة أو عن طريق شعراء مهنيين. إنّ التقليد كان يقول إنّ ابن إسحاق كان يطلب من هؤلاء أن يلفّقوا له أشعاراً[٥٧]، وهذا ما جعل ابن هشام يحذف منها الكثير، ويعرض له أن يؤكد أنّ هذا البيت أو ذاك يرفضه علماء الشعر. هذه القصيدة من محض الخيال بلا شك، إلاّ أنه خيال معتمد على معرفة ما بأحوال الماضي. على أنّ فكرة مهمة تبرز هنا وهي أنّ ما يعاب على عبد شمس ليس مشاركتها في الاضطهاد، إن صحّت الكلمة، أو في الضغط على محمد، بل تهرّبها من واجب المساندة وبالتالي اعتبار عبد مناف كالعشيرة القائمة بذاتها وليست بالمنقسمة كما تريد أن تشعرنا بذلك السّير، وأنها بيت قريش في المجد، لكنها ضعفت أمام ضغوطات مخزوم المعادية، وكأنّ أبا طالب هنا غير واعٍ بالتغيرات الجديدة وما زال متشبّثاً بالماضي.

ومن هذه الناحية، فالقصيدة تنمّ عن معرفة جيدة لسيكولوجية تلك الفترة، أي إنّا هنا بإزاء خيال تاريخي حقيقي يريد إعادة تشكيل المشهد القديم. وهذا شأو كلّ السيرة في الحقيقة، أعني مجهوداً ممتازاً لإعادة تركيب الماضي والقبض على ما تبقى منه وتزويده بخيال صميم. هذه النبرة نستشفها عند ابن إسحاق أكثر مما نستشفها لدى الواقدي وابن سعد والبلاذري، إذ هؤلاء توخّوا سبيل الدقة أو مظهر الدقة والتثبّت. في الواقع، من وراء النبش عن القديم الموغل في القدم، مجهود السّيرة يشبه ما قام به "اللّوغُوغْرَاف" اليونان القدامى ومن ورائهم كبار الشعراء مثل هوميروس وهيزيود وبندار وما سيقوم به علماء الشعر والأنساب ومؤرّخو



الجاهلية في القرن الثاني من أمثال أبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة وهشام الكلبي وقبلهم حمّاد الراوية، لكن التثبت والحسّ العلمي يغلب على الخيال عند هؤلاء.

الفتنة

إنّ ابن إسحاق لا يربط منطقياً الأحداث بصفة صريحة بأن يقول مثلاً في خطاب مهيكل متناسق: عندما فشلت محاولات التدخل لدى أبي طالب وداوم محمد على دعوته، لم يبق للأشراف إلاّ أن يقمعوا المسلمين من عشائرهم، وهذا ما فعلوا. كعادته، ابن إسحاق يربط الأحداث بـ "ثمّ" أي بالتتالي الزمني وليس السببي الذي يبقى مُضمراً.

العنصر الأول الذي يذكره هو بروز الأذى إزاء النبي قبل اضطهاد المؤمنين، وهذان العنصران بقيا بقوة في مخيال المسلمين إلى الآن: إيذاء الرسول وشراسة قريش، اضطهاد المؤمنين والمستضعفين منهم بالخصوص.

الجملة المركزية التي يلخّص بها صاحب **السّيرة** المنعرج إزاء محمد هي الآتية[٥٨]: «ثم إنّ قريشاً اشتدّ أمرهم للشقاء الذي أصابهم في عداوة رسول الله (ص) ومن أسلم معه منهم فأغروا برسول الله (ص) سفهاءهم فكذبوه وآذوه ورموه بالشعر والسحر والكهانة والجنون ورسول الله مظهر لأمر الله لا يستخفي به مبادٍ لهم بما يكرهون من عيب آلهتهم واعتزال أوثانهم وفراقه إياهم على كفرهم». وهذا الخبر يتماشى مع ما نجده في سور الفترة الثانية من التنزيل المكي، إن لم يكن أخذ منه مباشرة. على أنّ ما يرد في القرآن هو عبارة "وَقَالُوا" أو ما يشبهها، وهنا ابن إسحاق يقرر أنّ الأشراف أغروا بذلك سفهاءهم وليس هم الذين بادوه بهذه النعوت، مثلاً في أنديتهم أو جدالاته معهم. والمقصود بالسفهاء فئة غير واضحة، لعلّهم أذناب العشائر من الفقراء والمؤتمرين لأوامر الأشراف. على أنّ عبارة ابن إسحاق غير مؤكدة، ولعلّه يريد تنزيه الأشراف عن ذلك، وهذا



الميل موجود عنده إذ يتأرجح بين فكرة الأذى وشدّته وبين فكرة أنّ قريشاً «لم تصب كثيراً من النبي فيما كانوا يظهرون من عداوته».

بعد هذا وقبل الوصول إلى فتنة المسلمين، نجد أخباراً وقصصاً حول هذا الشخص أو ذاك من مثل الوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة، تدخل في مجال الحشو وليس في مجال التاريخ، ويأتي في ضوء السّيرة شخص أبي جهل وإسلام حمزة ثم قصة إرادة تعجيز الرسول بالطلب منه خبر أهل الكهف، ونزول السورة وقراءتها على الملأ(٥٩) وهذا خبر غير جائز، وأخبار ثانوية أخرى. هناك مجهود لتنظيم الشتات عبر قصص صغيرة متتالية، الواحدة حذو الأخرى لكن مستقلّة عنها.

ثم تأتي **الفتنة**، في الأول فتنة المستضعفين وفيما بعد مسلمي العشائر(٦٠) من الصرحاء، ولا نعرف هل أنّ إيذاء النبي كان متزامناً مع الفتنة أو أنّ هذه مثّلت فصلاً جديداً في العلاقات. التزامن أو التتالي غير واضحين تماماً. المستضعفون المشاهير والمذكورون هنا هم بلال وعمّار بن ياسر، والتعذيب يحصل من لدن عشائرهم حيث هم حلفاء أو موالٍ أو عبيد وليس كما قيل لكونهم فاقدين لعشائر تحميهم، وهناك أيضاً عدد من الجواري المسلمات. ابن إسحاق يعدّد تسعة وينسب إلى أبي بكر عتق سبعة منهم، ذكوراً وإناثاً. ثم يأتي دور الصرحاء من أبناء العشائر، والفتنة هنا تأخذ لباس الإغواء والإغراء والسجن وأمور خفيفة لكن الضغط موجود، والمرجّح أيضاً وجود عدد من الارتدادات. إلاّ أنا في هذه الفترة لا نعرف إلاّ اسماً واحداً، هو الوليد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، لكنه أسلم بعد موت أبيه وأبوه مات حوالى زمن الهجرة. إنّا نلمس هنا ثغرة كبيرة في عرض ابن إسحاق، والسير الأخرى من بعده: من فُتن من المؤمنين وكم كانوا؟ هل يدخلون في عداد من "فشا" فيهم الإسلام في الفترة الأولى وقبل النزاع مع قريش، فيكونون إذن كثرة؟ لا بد أنّ الفتنة أتت بنتائج، ومن الصعب اعتبار أنها حصلت بين عشية وضحاها بعد الأخبار التي يوردها ابن إسحاق، بل لعلّها ابتدأت مع



القطيعة وتزامنت مع إيذاء النبي كما يذكر ذلك عروة في رسالته. لنا شاهد من القرآن عن وجود هذه الفتنة، وهي أول فتنة في الإسلام وخلال الدعوة، في آية مدرجة في سورة قديمة لكنها من الفترة الثانية وليس من قبل. هذه الآية هي: «إِنَّ الذِينَ فَتَنُوا المُؤْمِنِينَ والمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الحَرِيق» (**البروج** ٨٥، الآية ١٠). وسورة **البروج** يصنفها بلاشير في أواخر الفترة المكية الأولى (رقم ٣٤)، فيما أنّ نولدكه يمنحها الرقم ٢٢ أي يضعها في النصف الأول من الفترة. لكن نولدكه يقول عن الآية المعنية وما قبلها وما بعدها، أي من الآية ٨ إلى الآية ١١: «لعلّ الآيات ٨ ـ ١١ إضافة متأخرة، ربما قام بها محمد نفسه، إذ هي تختلف عن الآيات الأخرى[٦١] المتصلة بها من حيث الطول والخطاب المستفيض والفاصلة المختلفة». ويعتبر بلاشير أيضاً نفس الشيء بخصوص الفاصلة ويشير إلى أنّ كلمة "جهنم" لا ترد في الفترة الأولى[٦٢]، فالآيتان ١٠ و١١ مضافتان إذن وهما من الفترة اللاحقة، أي الثانية، فترة الاضطهاد والفتنة.

وفيما يخصني، قناعتي هي أنّ هذه الآية متأخرة تأتي أيضاً من كون كلمة "تَابَ، يَتُوبُ" ليست من معجم الفترة الأولى بل من الثانية والثالثة وأكثر من ذلك المدنية. وإن نحن نجدها في **المزمّل**، ففي الآية ٢٠ الأخيرة وهي مدنية مضافة. من دون شك الفتنة هي من زمن الفترة القرآنية الثانية، فترة القطيعة والتوحيد وإدانة الشرك والتهجم على الآلهة. وبالتالي هنا أيضاً يتموضع ردّ فعل قريش ومحاولتها جدياً إيقاف الموجة الإسلامية، وابن إسحاق محقّ في وضعها في هذا الموضع.

الهجرة إلى الحبشة

إنّ بينها وبين الفتنة الأولى علاقة منطقية، لكن ابن إسحاق لا ينعتها بكونها الهجرة الأولى؛ إنه سيتحدث بعد طويل كلام فيما بعد عن الهجرة الثانية وهي في الواقع حصلت بعد إسلام مكة المزعوم. لقد هاجر



المسلمون في فوجين وفي نفس الوقت(٦٣) تقريباً مما يضعف من فكرة وجود هجرتين، إذ ما يسمى بالثانية إنما هو رجوع البعض إلى الحبشة أو عدم إتيان الآخرين ممن بقوا بأرض الحبشة واستقرار آخرين في مكة بحماية أشكال متعددة من الجوار. هنا الهجرة الثانية تتلخّص فقط في عودة قسم ممن رجع إلى مكة إلى الحبشة. وبحق يقول وات إنه في الواقع لم توجد إلاّ هجرة واحدة الأولى والأخيرة، لكن تفسيره لوجود وفدين بمشاحنة بين أبي بكر وعثمان بن جدعان، وكأنه وُجد حزبان مع محمد، يدخل في باب التخمين بل الخيال جملة، إذ لا وجود في مصادرنا لأية إشارة إلى مثل هذا الانقسام.

وإذ يعدّد ابن إسحاق عدد المهاجرين من الرجال في الجملة، فهو يصل إلى ثلاثة وثمانين رجلاً، لكن لا يحصي النساء والأطفال وإنما يذكرهم بأسمائهم، خصوصاً النساء، بحيث يمكن اعتبار أنّ عدد المسلمين عندئذ يتجاوز المائة أو حتى المائة وعشرين شخصاً بتعداد من لم يهاجر وبقي. فالمستضعفون والعبيد لم يهاجروا، وكذلك أبو بكر وعلي وزيد وحمزة والمفتونون الذين صمدوا ولم يرتدوا. بل إنّ العدد الكلي قد يتجاوز أو يصل تخميناً إلى مائة وخمسين مسلماً.

أمّا قصة السفارة، سفارة عمرو بن العاص، فهي من صنع الخيال ولا وجود لها، وبحق يقول البلاذري إنها "وهم"، كما أنّ قصة المقام بالحبشة وما جرى بين النجاشي والسفارة(٦٤) والمنسوبة إلى أمّ سلمة هي أيضاً من نسج الخيال وغير مقبولة لأسباب وجيهة يطول ذكرها وأهمّها أن الإسناد لا يتماسك.

وبعد قصة إسلام عمر، يتحدّث ابن إسحاق عن «خبر الصحيفة» باقتضاب ثم يرجع إلى «ما لقي رسول الله من الأذى»، وقد سبق له أن ذكر ذلك، لكن هذه المرة يدخل في التفاصيل ويقدم أسماء جديدة صارت مشهورة، أسماء كبار المستهزئين والمؤذين. هل المقصود حملة ثانية من الاضطهاد، أو تصعيد، أو الرجوع إلى غرض لم يستوف حقّه



فيما قبل. التأرجح واضح لدى ابن إسحاق كما ذكرنا، والإخراج هنا في الاستهزاء و"المخاصمة" أوضح. لقد ذكر الأذى في الأول، وهو يرجع إليه ثانية، ثم سيعود إليه فيما بعد، لكن في هذه المرة يكثر من ذكر الآيات القرآنية وإسقاطها على أشخاص أو أحداث بكل اعتباطية، والأرجح أنّ الآيات هي المادة الأصلية لصناعة الخبر، هنا على الأقل.

التلميح إلى قصة الغرانيق

وهو يحصل بالرّبط بين عودة الكثير من أرض الحبشة وبين «بلوغهم إسلام أهل مكة»، وإسلام أهل مكة المزعوم إنما مرتبط بقصة الغرانيق، وهي هنا محذوفة من طرف ابن هشام، لكن، كما ذكرنا، يوردها الطبري نقلاً عن ابن إسحاق في **تاريخه** ورواية عنه. هنا تنظيم الأخبار في السّيرة يخرج عن كلّ منطق تاريخي وتوريخي، فيظهر بجلاء وبصفة عامة أنها مكدسة، متحاذية، من دون أي رابط زمني. فقصة الغرانيق، كما سنرى، لا يمكن زمنياً أن توضع في تلك الفترة، إن وجدت، ولو أنها هنا محذوفة في تفاصيلها. وأين الهجرة الثانية سوى عودة من عاد إلى الحبشة؟ كلّ ما يتبقى هو رجوع ثلاثة وثلاثين مهاجراً إلى مكة سيشاركون في الهجرة إلى المدينة وفي وقعة بدر: هذا الرقم سيحتفظ به أصحاب السير اللاحقون وبالخصوص ابن سعد. كلّ هذا البناء لا يصمد أمام الفحص، لكنه أثّر دونما شك على كتابة التاريخ فيما بعد.

وتتوالى بعد ذلك الأحداث والقصص، ثم قصة الطائف وهي محبوكة جيداً وإجارة مطعم والإسراء والمعراج وأخيراً المفاوضات مع أهل يثرب.

ماذا يتبين بعد هذا العرض النقدي؟ ابن إسحاق أتى بمادة لهذه الفترة الغامضة أو حتى استنبط قسماً منها يكبر أو يصغر، وأعطاها صيغة الخبر ووضعها في إطار قد يبدو في الجملة زمنياً أي متتالياً. أقول في الجملة لأنّ التفاصيل لا تخضع للمنطق الزمني، ولا حتى



للمنطق بصفة عامة. أمّا اعتماده على القرآن، فهو مغلوط وغير مرض. لكنه أتى بالجديد وبالمهم جداً في ذلك الزمن، وسيتبع خطاه اللاحقون حتى الواقدي نفسه. مع الأسف بالنسبة إلينا، ضاع ما كتبه معاصروه من مثل أبي معشر وموسى بن عقبة.

لقد استعملنا هنا وسائل النقد الحديث، ولم يكن من الممكن أن يقوم بذلك الأقدمون.

عرض نقدي لطبقات ابن سعد

إنّ كتاب ابن سعد ثري جداً في معرفته للرجال من صحابة وتابعين وتابعي التابعين، وهو أيضاً كتاب تاريخي مهمّ للغاية فيما يخصّ القرن الأول للإسلام لما احتوته التراجم من معلومات أنتروبولوجية وتاريخية. فمثلاً الجزآن الثالث والخامس لهما أهمية قصوى ويمكن إضافة الجزء السادس. أمّا الجزء الأول المختص في السيرة، فهو أقلّ ثراء لإبهام الفترة المكية في حدّ ذاتها ولبعدها الزمني والتصاقها بالماورائي، ولأنّ ابن سعد لم يطنب في مغازي الفترة المدنية حيث إنّ أستاذه الواقدي خصص لذلك كتاباً ضخماً. لكن هناك إضافات مهمة بالنسبة إلى شخص النبي وبالنسبة لعام الوفود (سنة ٩هـ). يقال إنّ ابن سعد أخذ الكثير عن الواقدي، بالضبط عن كتابه في الطبقات الذي لم يُستكمل ولم يصلنا على أية حال. هذا قد يخصّ القرن الأول وأهل المدينة أساساً، لكنه روى الكثير عن أهل الأمصار من أبناء القرن الثاني.

فيما يهم محمداً، لقد نقل الكثير عن سيرة الواقدي ـ وهي غير المغازي أو أول قسم منها ـ إمّا شفوياً بصيغة "حدّثني" وإمّا عن الكتاب ذاته بصيغة "أخبرنا"، وفي بعض الأحيان يأخذ عن غيره. وهو ملمّ بما كتب في هذا الميدان ويذكر مصادره إمّا إثباتاً أو دحضاً، من أمثال ابن إسحاق الذي نقل عنه الواقدي من دون ذكر اسمه، ولعلّ أسانيد كثيرة من الواقدي قد تكون مكذوبة وإنما أخذ الخبر عن ابن إسحاق ووضع عليه



أسانيد أخرى. وقد عاب عليه أهل الحديث هذا الصنع، لكن فيما يخصّ الحديث بالذات[٦٥]. مع هذا، فقد أتى الواقدي بتنظيم جديد للمادة التاريخية أكثر وضوحاً من تنظيم ابن إسحاق، واتبعه في ذلك ابن سعد الذي دقق بعد ذلك التحقيب والتورخة وهي مفقودة لدى ابن إسحاق، لكن بصفة غير مقنعة في أغلب الأحيان.

هناك، لدى ابن سعد، نزعة إلى التلخيص وإبراز الأهم في النسيج الحدثي، وهيكلة أكثر للسيرورة التاريخية. ويمكن إدراك هذه الهيكلة كالتالي وفي تسعة عناصر:

١) الدعوة وتطوّراتها والرفض القرشي.

٢) المسير إلى أبي طالب مع تركيز.

٣) اضطهاد المسلمين والهجرة الأولى إلى الحبشة.

٤) قصة الغرانيق والهجرة الثانية.

٥) حصار بني هاشم.

٦) إخراج النبي والرحلة إلى الطائف.

٧) المعراج والإسراء.

٨) دعاء القبائل في المواسم.

٩) المفاوضات مع أهل يثرب.

ما الذي أتى به ابن سعد من جديد؟ دعا الرسول ثلاث سنين سرّاً ثم دعا "سرّاً وجهراً"، «فاستجاب أحداث الرجال وضعفاء الناس[٦٦] حتى فشا الإسلام، وكفارُ قريش لا ينكرون عليه حتى عاب آلهتهم». هذا نجده أيضاً في السيرة، إلاّ أنه مقتضب ومركّز. ثم يورد ابن سعد قصة جمع قريش لإنذارها، مع إقحام عنصر قرب العذاب. وهو يتحدث عن الخصومة والجدل ويورد قائمة طويلة بأعداء الرسول مع تخصيص أسماء الكبار فيهم وهم[٦٧]: عقبة بن أبي معيط وأبو جهل وأبو لهب، لكن هناك من أشراف قريش «من ينزّه نفسه للإشخاص بالنبي».



إنّ ابن سعد، خلافاً لابن إسحاق، لا يعطينا قائمة بأسماء المسلمين، علماً بأنه سيترجم لهم، وأنّ سيرته في آخر المطاف إن هي إلاّ مقدمة **للطبقات**. إنما يعتبر أنّ خلاف قريش وغضبها متأتيان من كثرة المسلمين ومن سلوكهم. فهم "سفهاء" تركوا آلهتهم ومرقوا من دين الأجداد(٦٨). تلك كانت شكواهم لأبي طالب وهي ملخّصة في مسار واحد وليست مضطربة كما لدى ابن إسحاق، فيورد فيه قصة الإتيان بعمارة بن الوليد تعويضاً عن محمد الذي يريدون قتله. فمحمد مهدّد بالموت، وهذا ما يبرّر خروج أبي طالب مع بني هاشم والمطّلب في السلاح مظهراً لحمايته لابن أخيه كي يطلع الجميع. هذا المشهد موجود في **سيرة** ابن إسحاق إلاّ أنه مرتبط بسبب تافه وواهٍ، وهنا ثمة علاقة منطقية مقبولة: التهديد بالقتل. وما هو خفيّ هو إبراز بني هاشم في مظهر الحامين للنبي إلى النهاية.

بعد بدء اضطهاد المسلمين، حصلت هجرة أحد عشر رجلاً وأربع نساء إلى الحبشة خوفاً من الفتنة، ولو أنّ ابن سعد أو ابن إسحاق من قبله لا يورد أية محاولة لفتنة هؤلاء الذين هاجروا. الواقدي الذي أُخذت عنه الرواية لا يتكلم عن هجرة أولى، لكن ابن سعد فيما بعد يلحّ على وجود هجرتين خصوصاً في التراجم(٦٩) ويتسع في إحصاء عدد المهاجرين، خلافاً لموسى بن عقبة. وقد وقعت هذه الهجرة حسب تورخته في رجب سنة خمس من المبعث، ثم إنّ هؤلاء سيرجعون في شهر شوال، بعد شهرين فقط، عندما سمعوا بإسلام قريش خطأً، وهذه الإشاعة طبعاً مقرونة بقصة الغرانيق. ويورد ابن سعد القصة لكن ليس عن طريق الواقدي، بل بإسناد يبدو ضعيفاً وغير عادي. قلنا إنّا سنتناول هذه القضية بعد حين، لكن لا بأس أن يعرف القارئ من الآن أنّا لا نعترف بوجودها لأنها غير متماسكة تاريخياً.

وهكذا حصل رجوع الخمسة عشر فرداً إلى الحبشة وازداد العدد بفوج يتألف من ثلاثة وثمانين رجلاً وثماني عشرة امرأة. في التعداد،



هنا، يتفق مع ابن إسحاق، لكن خلافاً لهذا الأخير لا يورد قصة سفارة عمرو بن العاص ولا غيره إلى النجاشي طالما هي قصة مختلقة. فالجهد النقدي قد ثبّت أقدامه بعد جيلين.

ثم يأتي حصار بني هاشم في الشعب وهو حصار حقيقي حسب ابن سعد وليس فقط قطيعة اقتصادية. فكانوا كما يقول[٧٠] «لا يخرجون إلاّ من موسم إلى موسم». وحصل هذا في سنة سبع ودام ثلاث سنوات. الجديد هنا هو التحقيب وليس دوام الحصار. ومات أبو طالب وأخذ مكانه في سيادة بني هاشم أبو لهب: هذا واضح من خلال الأسطر ومنطق الأحداث. ويبيِّن المؤلّف أن أبا لهب أراد أن يحمي محمداً كما فعل من قبله أبو طالب، وهو أمر يمكن تصديقه بسهولة إذ يدخل في العرف ومسؤوليات السيد حتى لو وجدت إحن بين محمد وعمّه. ومع هذا، يجب إسقاط هذه الرواية لما يتبعها ويلتصق بها من خبر غير مقنع بتاتاً: وهو أنّ أبا لهب سحب حمايته بعد أن سأل محمداً عن مصير عبد المطلب في الآخرة، فيقال إنّ النبي أجاب أنه في النار. هذه القصة سخيفة وغير مقبولة، خصوصاً وأنّ القرآن اعتبر على الدوام أنّ من لم تأته رسالة غير مسؤول عن كفره. وهو موقف يُسقط كلّ ما تذكره السّير عن مصير الآباء في النار. إنّ ابن سعد اعتبر ضرورياً أن يبرز تواصل العداوة بين أبي لهب ومحمد، تلك العداوة التي تفسّر إخراج قريش لمحمد - وهو كابن إسحاق يتحاشى ذكر الإخراج وبالتالي انجفال بني هاشم - فيختلق أو يختلق رواته قصة القطيعة بعد حماية قصيرة الأمد، أعني القطيعة مع بني هاشم.

كون بني هاشم بعد موت أبي طالب قد سحبوا أية حماية للرسول، فهذا مما لا شك فيه، بل أكثر من هذا، إذ لم تعد المسألة مسألة حرية الدعوة وهذا ما تمتّع به الرسول طويلاً، بل قرار نفي وإخراج من مكة بعد أن أُخرج عدد كبير من المؤمنين بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى الحبشة. وبقرار نفي محمد، يكون نجاح قريش مطلقاً في اقتلاع الإسلام من



جذوره. هذا ما يفسّر رحلة محمد إلى الطائف، وإلاّ فلا معنى لها لأنّ ثقيفاً كانت معادية للإسلام وهذا ما يعلمه النبي. فالسفرة لا يمكن أن تكون سفرة تبشير بل هي رحلة لجوء إلى مدينة قريبة. هذا التحليل غير موجود بالطبع في **الطبقات**، إنما ابن سعد يشير إلى شيء من هذا عندما يقوِّل زيد بن حارثة وقد صاحب النبي[٧١]: «كيف تدخل عليهم... وهم أخرجوك» يقصد قريشاً عند رجوع النبي إلى مكة من الطائف. من هنا اللجوء إلى إجارة مطعم بن عدي. إنّ ابن سعد لا يذكر محاولة طلب الجوار من الأخنس بن شريق، سيد زهرة والثقفي الأصل كما فعل ذلك ابن إسحاق من دون أن نعلم لأي سبب سوى كونه ثقفياً وأنّ محمداً رجع من الطائف، فالقصة غير مقنعة تماماً، لأنّ النبي يعلم «أن الحليف لا يجير على الصريح». ابن سعد أو الواقدي من قبله حذف هذا الخبر. ومن الممكن أن يكون المطعم بن عدي، سيّد نوفل وهم من عبد مناف، غير متفق مع قرار الإخراج أو محترزاً منه: فهو شيخ مسنّ محترم، له قرابة دم من النبي، لم يُذكر إلاّ بقلة والأقرب عن خطأ في قوائم أصحاب الجدل والمعاداة، بل إنّ الأبيات المنسوبة لأبي طالب لم تشر إليه إلاّ على أنه لم يساند النبي كما يجب عليه أن يفعل لانتسابه إلى عبد مناف. إنّ جوار المطعم ضروري في هذه الحالة ولا بد أنه امتد على سنة أو سنتين حتى الهجرة، لكن في بعض المصادر على شهرين فقط.

وبعد ذكر المعراج والإسراء، كما فعل ابن إسحاق، وتورختها بسنة ونصف في المقام الأول وسنة في الثاني قبل الهجرة، ينتقل ابن سعد إلى دعاء القبائل في المواسم وهو يذكر عدداً أكبر من هذه القبائل، لكنه يتناقض إذ يقول إنّ النبي كان متعوّداً على هذه الدعوة من قديم كلما جاء موسمٌ. فهذا ليس إذن بالأمر المستحدث. لكن قد يكون السبب في ذلك، لديه كما لدى ابن إسحاق، التوطئة لشيء مهم جداً وهو اللقاء مع أهل يثرب، الحدث الاستثنائي الجليل ضمن دعوة روتينية للقبائل وجدت بشكل منتظم. ويشهد القرآن على هذا في الفترة المكية الثالثة بعبارة «يا



أيها الناس» والمقصود العرب كلهم: هذه العبارة غير موجودة من قبل، وتقلّ فيما بعد في الفترة المدنية إذا لم تختف تماماً.

وهكذا ثمة عناصر مفيدة في كتاب ابن سعد، على أنّ تورخته للأحداث التي أريد بها دون شك السيطرة على المادة الخام وتوضيح التسلسل ليست فقط غير قابلة للتصديق، بل إنّ وضع قصة الغرانيق في أمد معيّن، سنة خمس من المبعث، وبعد الهجرة الأولى إلى الحبشة(٧٢) لا يتفق مع المنطق التاريخي.

«أنساب الأشراف» للبلاذري

بين وفاة ابن إسحاق ووفاة البلاذري قرن وثلث القرن، من ١٥٠هـ إلى ٢٧٩هـ، أي إنّ البلاذري كان نشطاً حوالى ٢٥٠هـ فيما أنّ ابن إسحاق كان كذلك حوالى ١٢٠ ـ ١٤٠هـ. وإذا كان البون الزمني شاسعاً، فإن من حسن حظ البلاذري أن اعتمد على كلّ من سبقه، وهذا هو منهجه في البحث والعرض. فهو يعرف ابن إسحاق ويستشهد به أو يبعد عنه، وهو عن طريق ابن سعد يعرف كذلك الواقدي ويعتمده كثيراً، وبالطبع يعتمد **طبقات** ابن سعد إمّا في شكلها الكتابي وهذا قليل، وإمّا حديثاً مباشراً عن ابن سعد ورواية عنه، وقد تركّزت الرواية الشفوية في صيغتها المعهودة في تلك الفترة. هذه هي الطبقات الثلاث أو الأجيال الثلاثة التي نهل منها البلاذري، ابن إسحاق فالواقدي فابن سعد. لكنه يضيف إلى ذلك ما قدّمه جيل المائتين هجرياً، ابن الكلبي والهيثم بن عدي بالأساس وحتى المدائني، لكنه يفضّل عادة ما أتى به ابن الكلبي خاصة في تدقيق نسب هذا الشخص أو ذاك فيقول بأنه "الثبت". ولا ننسَ هنا أن كتاب البلاذري في منهجه كتاب أنساب، فهو يميل إلى تدقيق هويات الأشخاص والمجموعات، مع أنه يتبسّط كثيراً في الأخبار في مجرى ترجمته لهذا الشخص التاريخي أو ذاك.



وبما أنه أتى مؤخراً بالنسبة لمن وضعوا السّير والمغازي ودوّنوها بدءاً من ابن إسحاق، فقد رتّب المادة الموروثة وقارن الأخبار بعضها ببعض فأتى بخطاب في الآن نفسه ثري بالمعلومات ومدقق من جهة، ومعقلن ونقدي من جهة أخرى. دائماً التثبت والعقلنة يكبران مع الزمان، أي الحسّ النقدي، ما دام هذا الزمان لم يتجاوز القرن الثالث، لأنه ما زال حساساً ـ أعني هذا القرن ـ للماضي، ولأنه جمع بين القرب والمسافة.

وبالتالي فلعلّ البلاذري، بخصوص السيرة وهنا الفترة المكية، أتى بعرض مهمّ جداً لم ينل مع الأسف اهتمام المؤرخين. فهو يقتضب ويتجه إلى ما هو أساسي فيطرح جانباً التفاصيل المعروفة إمّا لكونها معروفة وإمّا لأنها لا تدخل في التاريخ كعلم متصل حميمياً بالواقع. ومع هذا، فلا يبتعد كثيراً عن المخطط المعتمد من سابقيه فيما هو أساسي.

كيف يمكن أن نقرأه؟ بالتنظيم المتسلسل للمادة، وبمحاولة فهم تسلسل الأحداث والمحطات. فالنواة التاريخية هي نفسها في الأساس:

- دعا النبي سرّاً بعد أن كان الإسلام ديناً عائلياً.
- استجاب له أحداث وضعفاء.
- كثر من آمن به.
- كفار قريش غير منكرين.
- فشا الإسلام بعد إظهار الدعوة.
- بقي الأمر كذلك أي مستقراً.
- تغيّر الأمر وظهرت عداوة الأشراف عندما "أظهر عيب آلهتهم".

هنا ندخل في الطور الثاني، طور النزاع، حيث تتهاطل الأحداث. البلاذري يقف عند النقاط الحساسة والنقاط التي تهمّه كنسّابة. فهو الذي يأتي بقائمة مدققة ومستوفية لأعداء الرسول وعليها سنعتمد في توصيف



فئة الكافرين النشطين. ويبدو أنّ النعوت التي كالوها للرسول من "شاعر" و"ساحر" و"مجنون" و"معلَّم" تدخل في عملية دعاية مضادة لصدّ الناس عنه إذ كثر عددهم ومثّل الإسلام تهديداً لاستقرار الجماعة، حتى إنّا لا نعلم بالضبط هل أنّ انتشار الدعوة لم يلعب هو أيضاً دوراً أساسياً في تهجم قريش على النبي. فلو كانت الدعوة محصورة جداً في عدد قليل لما وثبت قريش على محمد بالرغم من المسّ بالآلهة. وفعلاً، كلّ برنامج الأشراف في التصدي للدعوة إنما هو في إيقاف الانتشار وإرجاع من خرج عن الجادة.

وكما لدى غيره من أهل السير والأخبار، فالبلاذري يوحي للمؤرخ الحديث بنظرة وبموقف من دون الإفصاح بتحليله هو إلاّ في التفاصيل. ولعلّ الاقتضاب وفي بعض الأحيان السكوت عن أمر ما يعين المؤرخ بينما ابن إسحاق يعتّم تصوّره بكثرة التفاصيل وتداخل الأغراض. مثلاً، هنا لا يتكلم البلاذري عن فتنة ويتكلّم عن "تعذيب" المستضعفين ويذكر أسماءهم ويطيل في ترجمة عمار بن ياسر، وهذا يدخل في الأنساب. وهو لا يفصّل اللقاءات مع أبي طالب كما يفعل ابن إسحاق بل يقول «مشوا إليه مراراً» فقط[٧٣]. وهو قليلاً ما يستشهد بالقرآن، وعندما يستشهد يخطئ حسب رأيي ولو أنه يصعب الكشف عن الخطأ، ولو أنّ المظاهر قد تؤيده، كمثل الاستشهاد بالآية ١١٠ من سورة **النحل** والآية مدنية وتشير إلى الفتنة الثانية زمن الهجرة أو بآية أخرى مشهورة (**النحل**، الآية ٤١) تشير إلى "الهجرة في الله" ويظنها إلى الآن الكثير على أنها تُثبت الهجرة إلى الحبشة وهذا أيضاً خطأ على الأرجح.

بخصوص الهجرة إلى الحبشة، يأخذ البلاذري الخبر عن الواقدي، ويمنحنا قائمة مطوّلة إذ يعتبر أنّ قائمة ابن إسحاق منقوصة كما أنه، مثل ابن سعد، يذكر أبا معشر وموسى بن عقبة اللذين نفيا الهجرة عن العديد من الناس. وهو يقول بوجود هجرتين، والهجرة الثانية وقعت «بعد أن رجع من رجع من الهجرة الأولى». فمع الواقدي وابن سعد والبلاذري ثم



من بعدُ الطبري، صار الإقرار بوجود هجرتين ينفصل بينهما ردحٌ من الزمن وحدث من الأحداث أمراً مثبتاً، وهذا ما لم يذكره ابن إسحاق القائل بتتابع الأفواج في حركة تبدو وكأنها واحدة. إنّ كلّ مؤرخي أواخر القرن الثاني، وليس الواقدي وحده، انكبّوا على المسألة وقالوا بوجود هجرتين وتتبّعوا أسماء المهاجرين وتحرّوا الانضباط. ذلك أنّ القضية صارت من مفاخر الإسلام ومن مفاخر أحفاد من دخل فيها في زمانها حتى تكوّن رأي مدقّق عند هؤلاء ولدى المؤرخين، والمسألة ما زالت حيّة وحسّاسة في القرنين الثاني والثالث، مثل تعداد أهل السابقة الأولى وأهل بدر والمشاهد.

أمّا الحدث الذي أطلق هجرة الفوج الثاني، وهو أضخم من الأول بكثير، فهو حدث سجود قريش والظن بأنّ إسلامهم قد تمّ، وبرجوع عدد من الذين هاجروا الهجرة الأولى إلى الحبشة بعد خيبة ظنهم. وَوُجد أناس يكونون قد هاجروا الهجرتين، يذكرهم ابن سعد واحداً واحداً ويذكر البعض منهم البلاذري ويتتبّع مسارهم[(٧٤)] فيتبين أنّ الكثير منهم، أي «ممن هاجر الهجرتين» إلى الحبشة استشهدوا فيما بعد في مواطن كثيرة، في أُحُد وحروب الردّة وفتوحات الشام. فهم حقاً النواة الصلبة للإيمان، وهبوا أنفسهم للإسلام الذي قام واستحكم بحماس كبير على مدة زمنية طويلة، من أوائل الدعوة إلى تمام الفتوحات الأولى، وحتى بعد ذلك لمن تبقى منهم وهكذا تقوم الأديان الكبرى. فالمسيحية لم تثبّت خطاها إلاّ بتضحيات الشهداء طوال قرون، إنما النواة المحمدية أكدت وجودها من السنوات الأولى وانبلج هذا الوجود بوضوح وفي ضوء التاريخ بالهجرة إلى الحبشة حيث أصبحنا نعرفهم شخصاً شخصاً.

إنّ البلاذري يعتمد الواقدي فيما يتعلق بالهجرة إلى الحبشة وبرجوع من رجع منها ليس فقط في التورخة وإنما أيضاً في سبب الرجوع، وهي قصة سجود قريش التي يلمّح إليها من دون تفصيل وتدقيق. هنا في



الواقع، ما نستشفه هو أن لا الواقدي ولا ابن إسحاق في رواية ابن هشام يذكران خبر الغرانيق. وإذ يذكره ابن سعد فذلك كما قلنا أخذاً عن أحد الرواة المجهولين وليس عن طريق الواقدي، وكذلك إذ يفصّله الطبري فعن ابن إسحاق في رواية شفوية وعن رواة آخرين غير مشهورين في **تفسيره** (أبو يعلى). وكأنّ الواقدي وابن هشام يتحاشيان ذكر الحدث ذاته، ولا يذكران إلاّ سجود قريش بغموض كبير. الأقرب أنّ ذلك تلميح ضمني إلى قصة الغرانيق، لكنه ليس بالأمر الثابت، فقد يكون السجود عند سماع القرآن ـ والقرآن يتعجّب بكثرة وفي آيات عديدة من كونهم لا يسجدون ـ أو وقع لسبب آخر أو لم يقع بتاتاً ولم يحصل أيّ رجوع إلى مكة وإنما تكوّن فوج آخر من المهاجرين، ويكون هذا معنى مفهوم الهجرتين وهو أقرب إلى رواية ابن إسحاق.

على كلّ، فالبلاذري حذف قصة الغرانيق بتاتاً خلافاً لابن سعد فيما قبل وللطبري فيما بعد روايةً عن ابن إسحاق. وهذا يشير إلى تقدم في تدقيق الأمور والتثبّت، فهو إذ يذكر ابن إسحاق ويعرفه، فلا يعتمده وإنما يرجع إلى بحّاثي أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث المعروفين بحسّهم النقدي أو في بعض الأحيان إلى القدامى فيما قبل ابن إسحاق كالزهري وعاصم بن عمر بن قتادة مأخوذاً عن الواقدي. وبالتالي، فمنهجه يقترب من منهج المؤرخ الحديث. بالطبع، نحن لا نؤمن بما يذكره عن عاصم هذا في أنّ قريشاً كانت تريد قتل النبي عندما مشت إلى أبي طالب فهدّدته بذلك، وإنما هنا يأتي البلاذري بتفسير جديد للأحداث اللاحقة. فمقاطعة قريش لبني هاشم لم تتمّ بواسطة صحيفة مكتوبة عن مؤامرة وإجماع في القرار، أي بمبادرة إرادية من عناصر من قريش، وإنما نتيجة التهديد بقتل محمد، حيث إنّ أبا طالب جمع عشيرته (هاشم والمطلب) **وانحاز إلى الشعب بمحض إرادته**(٧٥)، أو أنّ ما حصل فقط، روايةً عن الواقدي، هو مقاطعة في المعاملات وليس حصاراً. ثم في آخر الحديث، يعرّج على قصة الصحيفة كما هي معهودة بصيغة "قالوا" وفي



هذه الصيغة احتراز مُضمر. وقد ذكرنا أنّ الأقرب أنّ قصة الصحيفة والمقاطعة اختُلقت للتنويه بما عاناه بنو هاشم من حماية الرسول، تقرباً إلى الحكم العباسي الجديد أو بإيعاز منه.

ثم يمرّ البلاذري، بعد ذكر موت أبي طالب وخديجة، إلى الرحلة إلى الطائف ويوردها بسرعة. لكن ثمة عناصر مهمة بخصوص اتصال محمد بأهل يثرب. فقد جرى اتصال أولي بالأوس قبل بُعاث، وكان هؤلاء يدخلون مكة فيراهم محمد(٧٦) ويتحدث إليهم، ولا يجري ذلك فقط في المواسم. أمّا فيما يتعلق بإسلام القوم وبيعتي العقبة، فلا يختلف في روايته عن الآخرين، سوى أنه لا يذكر قطّ ما قاله غيره وخاصة ابن إسحاق من أن بيعة العقبة الثانية كانت بيعة موجهة للحرب، وهذا خطأ كبير كما سنرى، أعني خطأ من لدن ابن إسحاق.

هذه هي الأناجيل الأربعة لنبي الإسلام: **سيرة** ابن إسحاق، سيرة الواقدي المفقودة والتي استرجعها ابن سعد و**مغازيه** المعروفة الخاصة بفترة المدينة، **طبقات** ابن سعد، **أنساب الأشراف** للبلاذري. المعروف من الجمهور هو السيرة بتهذيب ابن هشام أولاً، بينما كان يرجع مؤرخو السّير إلى روايات متعددة عن ابن إسحاق ولا يذكرون قطّ اسم ابن هشام، وهذا إنما قام بتهذيب ولم يجمع أيّ شيء من المادة، وثانياً **مغازي** وتعليق الواقدي. على أنّ سيرة ابن إسحاق/ابن هشام تبقى في الواقع الإنجيل الوحيد المقروء من الجمهور مع **صحيح** البخاري حيثما وجد فيه ما يتعلق مباشرة بحياة النبي وأفعاله في نقاط تفصيلية متعددة.

لكن بالنسبة للمؤرخ، ابن سعد والبلاذري لهما أهمية بالغة، وابن سعد خاصة ثري جداً فيما يتعلق بالفترة النبوية لأنّ اتجاهه ديني ويتعلق بالرجال والأسانيد. وليس هذا شأوَ البلاذري النسابة المؤرخ قبل كلّ حساب. وليس هذا شأوَ الطبري أيضاً في **تاريخه**. من الممكن أن نعتبر **التاريخ** إنجيلاً خامساً، لكن في الواقع ليس كذلك، إذ سيرة النبي قسم من تاريخ متسع، وهو بالطبع معتمد كمصدر ذي بال،



ومصدر مجمّع جاء بعد الآخرين.

إنّ الطبري لا يعتمد تقريباً إلاّ الروايات الشفوية المأخوذة عمّن لهم إجازة في الرواية. إنه يذكر كثيراً ابن إسحاق والواقدي، وما يأتي به من جديد ومهم ما رواه عن عروة بن الزبير: رسالته إلى عبد الملك وأخباره عن الفتنة الثانية وظروف الهجرة إلى المدينة. من جهة ثانية، فهو يفصّل قصة الغرانيق ويطنب فيها سواء في **تاريخه** أو في **تفسيره**.

إن ما قمنا به هنا هو استقراء هذه المصادر بصفة نقدية، أي بنزع ثياب المصداقية الساذجة ومكافحتها بعضها ببعض.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثامن

المؤمنون والكافرون

المؤمنون وأصولهم الاجتماعية

من أهمّ عناصر نشأة الإسلام دخول عدد من القرشيين وحلفائهم ومواليهم في الإيمان برسالة محمد وبقاؤهم على إيمانهم مهما بلغت التكاليف من فتن وضغوط وهجرات وقطيعة مع قبيلتهم إلى أن وصل الأمر في المدينة إلى الحرب والاقتتال. هنا الكمية والعدد لا يعنيان شيئاً كبيراً، وإنما الوفاء والصمود. من المعروف أنّ المؤمنين الأوائل سواء قبل دخول الرسول دار الأرقم أو بعد دخولها أو في فترة الدعوة العلنية كانوا في الأغلب من الشباب أو من الحلفاء. والشباب يتوق دائماً إلى المُثُل العليا، إلى ما هو أرقى عَقَدياً وأخلاقياً، والحلفاء من الضعفاء كانوا حساسين لدعوة القرآن الأولي ضد الظلم الاجتماعي ولوضعه الفقراءَ والمساكين في الاعتبار. لقد كان يوجد فراغ روحي في مكة وها هو النبي يدعو إلى ما يشبه المسيحية لكن في صياغة عربية، وهو بعدُ "مِنْ أَنْفُسِهِمْ". إنما من الصعب أن نعتبر أنّ كلّ من آمن في الأول من الشباب كان على علم بمحتوى القرآن، خصوصاً وأنّ القرآن كان لم يتشكل بعد، أو أنهم آمنوا بسبب حوافز فكرية. الكثير منهم وهبوا ولاءهم ووفاءهم لشخص النبي بالذات فالتفّوا حوله. ولعب أبو بكر دوراً في اجتذاب البعض منهم، وقد كان في الأول كداعية لمحمد. على أنّا لا نعلم بالضبط دور أبي بكر ودور عمر من بعد ولا سبب التزامهما بالإسلام: أعن ثقة عمياء كآخرين في الوجه الماورائي للدعوة أم لاعتبار أنّ الدعوة



ترفع من مستوى العرب وترقى به وأنها إصلاح روحي وفكري وتشريعي؟ هذه مسألة يجب طرحها: الثابت أنّ كلّ مصلح كبير مكتسب لكاريزما وأنه يجرّ وراءهُ الولاءات القوية، ومن الثابت أنّ مَنْ خالطه عن كثب يكون فهم قيمة الرجل وأهمية ما أتى به.

لقد لعبت القرابة من جانب النساء من بني عبد المطلب دورها أيضاً، فعدد من المؤمنين ولدتهم عمّات النبي، ومن أقدم المسلمين عناصرُ من زهرة ـ سعد بن أبي وَقاص وعبد الرحمن بن عوف ـ، ومن أسد ـ الزبير بن العوام ـ، وأيضاً من بني أمية ـ عثمان. كلّ هؤلاء سنجدهم منخَرطين في الشورى بعد مقتل عمر وبأمر منه باعتبارهم أقدم المؤمنين وأهل السابقة الأولى. وهم ليسوا بالضرورة ممن أتى بهم أبو بكر، فأبو بكر لم يؤثّر على الأرجح إلاّ على طلحة بن أبي عبيد وهو من عشيرته تَيْم.

ثم تلا بعدهم حوالي الأربعين شخصاً ممن اعتُبروا من السابقين الأولين، وهم ينتمون إلى كلّ العشائر تقريباً بما في ذلك العشائر التي ناهض رؤساؤُها محمداً بشراسة مثل مخزوم وجُمَحْ وسَهم. ويمنحنا ابن إسحاق قائمة يبدو أنها مرتبة زمنياً بسبب أهمية مفهوم السابقة فيما بعد، عندما استتبّ الإسلام. فبعد الأوائل الأوائل من أبي بكر وعلي وطلحة وعثمان وسعد وعبد الرحمن بن عوف، نَجِدُ الأسماء الآتية:

- أبو عبيدة بن الجراح من بني الحارث، وهو بطن من قريش الظواهر أُدمج في قريش البطاح.
- أبو سلمة من مخزوم، إحدى أهمّ العشائر وأثراها مع عبد مناف وخصوصاً عبد شمس.
- الأرقم بن أبي الأرقم من مخزوم.
- عثمان بن مظعون وأخواه من جُمَحْ: عشيرة ثرية ومتنفذة.
- عبيدة بن الحارث بن المطّلب من بني المطّلب، والمطّلب أخو هاشم.



- سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل من عدي وامرأته، عشيرة عمر بن الخطاب.

- خبّاب بن الأرت حليف بني زهرة، وأمّ النبي من زهرة.

- عمير بن أبي وقاص من زهرة.

- عبد اللّه بن مسعود من هذيل حليف لبني زهرة، وهذيل قبيلة بدوية.

- مسعود بن القاري من الهُون بن خزيمة من القارة، إحدى قبائل الأحابيش.

- سليط بن عمرو من بني عامر بن لؤي بن غالب وأخوه حاطب من قريش الظواهر.

- عيّاش بن أبي ربيعة بن المغيرة من مخزوم وامرأته.

- خنيس بن حذافة من سهم، عشيرة قريبة من جُمحْ، ثرية ومتنفّذة.

- عامر بن ربيعة من ربيعة بن نزار حليف آل الخطاب من عدي.

- عبد اللّه بن جحش وأبو أحمد، حليفا بني أمية.

- جعفر بن أبي طالب وامرأته أسماء من بني هاشم، وهو إلى حدّ الآن الوحيد مع علي أخيه الذي آمن من بني هاشم.

- حاطب بن الحارث من جُمحْ وامرأته وأخوه الخطاب وامرأته، وأخوه معمر.

- السائب بن عثمان بن مظعون من جُمحْ.

- المطّلب بن أزهر بن عبد عوف من زهرة وامرأته.

- النّحّام النُّعَيم بن عبد اللّه من عدي وهو سيد عدي آنذاك والثري فيهم.

- عامر بن فُهيرة مولى أبي بكر.

- خالد بن سعيد بن العاص من أمية وامرأته.



- أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة من عبد شمس، وعتبة من كبار أشراف قريش.

- واقد بن عبد اللَّه من تميم حليف لعدي.

- خالد وعَامِر وَعَاقِل وإياس بنو البُكَيْر بن عبد ياليل من بني بكر بن عبد مناة (كنانة) حلفاء لبني عدي.

- عمار بن ياسر حليف مخزوم.

- صهيب بن سنان من النَّمِر بن قاسط حليف تيم.

هؤلاء سبعة وأربعون رجلاً وثماني نساء دون أن ندرج في القائمة أسماءَ وعائشةَ بنتي أبي بكر إذ لا يصحّ ذلك. وعندما نحلّل هذه القائمة من وجهة الانتماء الاجتماعي نجد فيها أغلبية من القرشيين الصرحاء وعرباً غير قرشيين لكن من حلفاء العشائر. وفي القرشيين شباب صغار السنّ يكادون يكونون من المراهقين من مثل سعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد اللَّه وآخرين لا يتجاوز سنّهم العشرين من مثل عثمان ابن عفان أو تجاوزوها بقليل. ولئن وُجِد عدد مهمّ ممن ينتمون إلى كبرى العشائر، فالقليل منهم ممن انحدر من سادتها وأشرافها أي من الفرع السائد آنذاك من مثل عياش بن أبي ربيعة المخزومي وأبي سلمة المخزومي وأبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة. فعياش حفيد المغيرة سيد مخزوم لكنه ليس من أبناء هشام الذي احتكر الشرف قبل النبي، وعتبة بن ربيعة أبو أبي حذيفة كان شخصاً مهماً إلاّ أنه لا ينحدر من أمية. ولم يؤمن من هذه الطائفة أحد من سلالة هشام بن المغيرة والوليد بن المغيرة (مخزوم) ولا من سلالة حرب بن أمية. فعثمان بن عفان ينتمي إلى فرع فقير من بني أمية(٧٧) ونفس الشيء بالنسبة لأبي سلمة المخزومي، الزوج الأول لزوجة النبي أمّ سلمة.

في الجملة، حتى عندما نتفحّص القائمة الثانية التي يذكرها ابن إسحاق والمتمثلة في مهاجري الحبشة، يبدو أنّ شباب قريش المنحدرين من أشرف العشائر، كثيراً ما ينتمون إلى فرع ثانوي غير الفرع المركزي



المتمثل في شخص قوي وشريف وثري يكون عادة سيد العشيرة[٧٨].
وليس من الصدفة أن يكون حصل إسلام خالد بن الوليد بن المغيرة (مخزوم) وعمرو بن العاص بن وائل (سهم) في سنة سبع من الهجرة أي مؤخراً وفيما بعدُ دخول أبي سفيان بن حرب في الإسلام عام الفتح منذراً بالتغلب على مكة، إلاّ أنهم كانوا عند ظهور الإسلام من جيل الشباب وآباؤهم هم المتنفذون. ومن الممكن أن يكون هؤلاء الشباب المسلمون من غير المرتاحين إلى نظام سيادة شخص على العشيرة أو إلى نظام أولي الأسنان (من كبار السن) أو أنهم لم يدخلوا في الأعمال التجارية، إنما ما حداهم بالأساس إلى الإيمان هو حماس الشباب أمام مشروع جديد يمثّل طموحاتهم ويتجاوز ضيق أفقهم. ونجد في القائمة واحداً فقط من سادة العشائر وهو النّحام، من عدي، وقد شرُف بسبب ثروته وإطعامه لعشيرته وهي كثيرة العدد نسبياً، وازداد عددها بتقبّلها لحلفاء كثيرين. والحلفاء موجودون إمّا فرادى وإمّا كعائلات مكتملة من مثل أبناء جحش وبني عبد ياليل، ومن المعقول أن يكون هؤلاء حساسين للأفكار الأولى التي طرحتها الدعوة من نقد قساوة الأثرياء والطلب بالمساواة بين عباد الله. ويخلّف لنا ابن إسحاق قائمة أخرى بأسماء من هاجر إلى الحبشة بعد بضع سنوات وقد قامت بعدُ الفتنة. هذه الفتنة الأولى اندلعت بعد الدعوة إلى الوحدانية إذ وُجدت حسب مصادرنا ثلاث مراحل: دعوة سرية، الدخول في دار الأرقم، الدعوة العمومية لكلّ قريش جهاراً، إلاّ أنّ تحقيبنا يختلف عن تحقيب السّير: سنة واحدة بعد المبعث سرّية لم يدخل فيها إلاّ السابقون الأولون، سنة أو سنتان من الدعوة نصف السرّية في دار الأرقم بن أبي الأرقم حيث دخل الخمسون المذكورون في القائمة. وبعد ذلك الدعوة العامة. وسنرى أنّ عمر أسلم على الأرجح في فترة دار الأرقم وليس بعد ست سنين.

بعد ذلك، وحسب ابن إسحاق، سرى الإسلام بسرعة وكاد أن يُشعل كلّ قريش، فحصل توقيف التيار بضغوطات سادة العشائر على أبناء عشائرهم. ثم من دون شك حَمِي الجدل وضَعُفَ عدد المؤمنين، فوقعت



الفتنة بسبب إنكار الآلهة، من هنا الهجرة إلى الحبشة وقد حصلت بعد ذكر الآلهة وليس من قبل كما سنرى.

وإذا حصلت فعلاً هذه الهجرة كما تشهد على ذلك ولادات عدد من الناس في الحبشة، فقد وُجدت هجرة واحدة حسب ابن إسحاق على أرسال ولم يحصل أي رجوع لأن قصة الغرانيق غير مقنعة.

وبخصوص عدد المؤمنين وهويتهم، تبدو قائمة المهاجرين مهمة. يقول ابن هشام: «فكان جميع من لحق بأرض الحبشة وهاجر إليها من المسلمين سوى أبنائهم الذين خرجوا بهم معهم صغاراً ووُلدوا بها ثلاثة وثمانين رجلاً»، على أنّ موسى بن عقبة وأبا معشر يقللان من عدد المهاجرين حسب شهادة ابن سعد بخصوص أهل بدر، وابن سعد يبوح بأنه يفضّل روايات ابن إسحاق والواقدي بهذا الصدد. لكن من المهم أن نلاحظ أنه تغيّب عن بدر خمسون رجلاً من مهاجري الحبشة، ثم رجع عدد في وقعة خيبر ليس بالكثير وعدد آخر قبيل الهجرة. من كلّ هذا، يمكن أن نستنتج إمّا أنّ عدد المؤمنين كان أقلّ مما ذُكر، وإمّا أنّ عدد المهاجرين كان أقلّ وهو الأرجح عندي. ثم هناك أيضاً من مات وهناك من فُتن. على أنه لا بد من إدخال الزوجات في الحساب، فهنّ كثرة، كما أنّ المرأة لعبت دوراً مهماً في نشأة الإسلام وتركيزه. الدخول في الإسلام أمر عائلي، خيار حياتي ووجودي، والأسرة الصغيرة مَرْكَزُهُ.

في القائمة الثانية لمهاجري الحبشة، كلّ عشائر قريش البطاح ممثلة تقريباً وعشيرةٌ من قريش الظواهر، بنو عامر بن لؤي. **والعدد الأكبر من المهاجرين ينتمون إلى العشائر الشريفة** تلك التي أفرزت ألدّ خصوم الرسول: أمية (٩ أشخاص)، مخزوم (٨)، جُمَحْ (١١)، سهم (١٤). لماذا ذلك؟ لأنّ هذه العشائر هي الأكثر عدداً، ولأنّ فيها العدد الأكبر من الحلفاء كما أنّ بني الحارث بن فهر وهم في الأصل من الظواهر اندمجوا في قريش البطاح، وهم رهط أبي عبيدة بن الجراح، قد هاجر منهم ثمانية رجال، ونفس الشيء بالنسبة لبني عامر. وتأتي في وسط المجموعة من



الوجهة العددية زهرة وعبد الدار وعديّ ثم أسد بن عبد العزّى وفي الآخر عشيرة تيم ثم عبد بن قصيّ ثم بنو هاشم حيث لم يهاجر منهم إلاّ جعفر بن أبي طالب، وهذا يسترعي الانتباه تماماً.

إنّ قائمة البلاذري كما رأينا تتفق مع ما ورد في السّيرة إلاّ في تفاصيل طفيفة، وهو أيضاً يتحدث عن هجرتي الحبشة ومقولة موسى بن عقبة وأبي معشر ويذكر مثل ابن إسحاق وابن سعد المُقام الطويل في الحبشة لعدد من المهاجرين الذي لا نجد له مبرراً خصوصاً بعد هجرة النبي إلى المدينة إذ تخلّفوا عنه في المشاهد الأولى الكبرى ولم يرجعوا إلاّ عند وقعة خيبر في سنة سبع[٧٩]. من هؤلاء جعفر بن أبي طالب وقد يعني هذا حسب بعض المستشرقين أنه لم يسلم قبل سنة سبع، لكن لنا حجج على أنّ من بين المهاجرين أناساً بقوا على الأقلّ خمس سنوات حيث ولد لهم أربع بنات وأبناء. أمّا عبيد اللّه بن جحش فتمسّح هناك، وقد دخل عدد كبير من آل جحش في الإسلام وهاجروا إلى المدينة ولعلهم كانوا حساسين لمحتوى الدعوة. عبيد اللّه هذا كان زاهداً كما كان شأن عثمان بن مظعون قبل اعتناقه الإسلام، حتى إنه أراد أن يُخصي نفسه. وهذان الشخصان يشهدان على مدى تغلغل القيم المسيحية في مكة، قيم الزهد بالأساس وكبح الشهوات الجنسية وهو ما استهواهم في المسيحية كما استهوى سابقيهم مثل سعيد بن زيد وجيل "الحنفاء"، وهم في الواقع مسيحيون أو قريبون من المسيحية. ونحن نعلم بشاهد القرآن عمق زهد النبي نفسه في الفترة المكية، وهذا أيضاً من تأثيرات مسيحية أصحاب الصوامع والرهبان. وإذا صحّت قصة غار حراء يكون النبي ابتدأ كزاهد منعزل ومتأمل. وهكذا فإسلام أناس قريبين من المسيحية يعني أنهم اعتبروا الدين الجديد كتنويعة "وطنية" للمسيحية.

فالإسلام ملأ فجوة لمن كان يتوق إلى التنصّر لأنه استرجع المسيحية في ثوب وطني، ومعنى ذلك أيضاً ومرة ثانية أنّ الإسلام الأولي في منبعه متأصل جداً في المسيحية كما ذكرنا. أما كون النبي بعث



أتباعه ـ ولا أقول أصحابه ـ إلى الحبشة فيشهد ذلك أيضاً على هذه القرابة، زيادةً على الكثير من آيات القرآن المعبّرة عن اعتبار كبير للمسيحية. ولعل هذا من الأسباب التي تجعلنا نعتقد أنّ الهجرة إلى الحبشة قريبة من الحقيقة فيقبل بها النقد التاريخي. هذه الهجرة لها معنى كبير من باب آخر لأنها تعبّر حقاً عن تكوين مجموعة المؤمنين، ولنقل تكوين طائفة دينية متماسكة لها هوية، وقبلت بالقطيعة مع قبيلتها الأصلية في سبيل دينها الجديد وهو أمر كبير. فالانتماء إلى الإسلام صار يتجاوز الأطر العشائرية وهو إذن كسرها وعوّضها بانتماء آخر روحاني من دون أن يصل إلى مستوى "الأمة" في التساكن والتعايش والنسب إلاّ في المدينة. والهجرة ليست بالأمر الهين، فهي مغامرة كبرى وألم وفراق للوطن والأحبة، تعبّر عن بروز نواة صلبة لا تساوم وتضحي بالكثير، وسيتضح ذلك فيما بعد وبقوة في الهجرة إلى المدينة والتضحية بالنفس في المشاهد. هؤلاء أساس الإسلام، وما دام الأمر كذلك فقد أمكن للنبي أن يتابع دعوته بالقرآن وأن يُثرِيَ النص القرآني بتعميقه له. لكن من الواضح أنّ هؤلاء النفر لن يزدادوا عدداً إلاّ بقلة قليلة، كما يبدو ذلك من قائمة المهاجرين إلى المدينة بعد بضع سنين. الموقف استقر في هذه الفترة ولن يتغير كثيراً. فقريش رافضة إلى النهاية، والمؤمنون والرسول ثابتون على دينهم إلى النهاية.

إنّ كلّ ما قُصّ عما واكب الهجرة إلى الحبشة ـ سفارة عمرو بن العاص وغير ذلك ـ يدخل في غمار القصص، وهو مهمّ فقط من وجهة تركيب الضمير الإسلامي الشعبي فيما بعد كغيره من القصص التي تزخر بها السيرة. في هذه اللحظة المفصلية، بين سنتي ٥ و٦ إن صحّت هذه التورخة، أسلم عمر بن الخطاب وحمزة بن عبد المطلب. من الواضح أنّ إسلام عمر هو الأهمّ بسبب دوره في بناء الإسلام في حياة النبي وبسبب دوره العظيم كخليفة في تنظيم مؤسسات المسلمين وفي الفتوحات. أمّا إسلام حمزة فيتخذ معنى لأنه من بني عبد المطلب



ولاستشهاده في أُحُد وبطولاته الحربية، التي بولغ فيها كثيراً مثل بطولات علي بن أبي طالب.

إنّ قصة إسلام عمر[٨٠] حسب ابن إسحاق، معروفة مشهورة وهي قصة رجل شديد عنيف مناهض لمحمد وأتباعه ينقلب فجأة إلى أحد كبار المؤمنين، وهي قصة حلوة للغاية مصاغة من خيال جذاب. إنها تشبه قصة انقلاب "شاوول ـ بولس" وهو كبير مؤسسي المسيحية بعد المسيح، إلاّ أنّ "بولس" هداه الله برؤيا خارقة وعُمَرُ بتلاوة للقرآن في بيت أخته أو باستماعه سرّاً إلى تلاوة من النبي في المسجد حسب الرواية المكية. في تلك اللحظة مفهوم الهداية لم يتخذ شكله الواضح كما في آخر الفترة المكية ثم الفترة المدنية. أمّا في واقع الأمور يبدي ابن إسحاق تشككه في هذه الرواية ويقول إنّ هذه الرواية هي من أهل المدينة وأنّ أهل مكة يوردون شيئاً آخر. كلّ هذا غير مقبول تاريخياً في الصيغة المروية، وروايات البلاذري[٨١] عن الواقدي عن معمر عن الزهري أقرب إلى الصحة حيث يقول «**أسلم عمر بعد أربعين أو خمسة وأربعين رجلاً وإحدى عشرة امرأة**» أي مبكراً من دون أن يذكر أية تورخة، لكنه يقول إنه أتى النبي ليؤمن وكان مجتمعاً ببيت في الصفاد (دار الأرقم؟). في هذا المقام، يدخل عمر في القائمة الأولى التي أوردها ابن إسحاق، قائمة السابقين الأولين وهو أمر معقول تماماً، إذ لا يمكن لشخص مثل عمر وقد أظهر من حكمته وقدراته ما أظهر فيما بعد أن يتباطأ عن الإسلام إلى حدّ سنة ست بعد أن تكوّنت النواة الصلبة تماماً وبعد أن ظهرت فتنة قوية وحدث قطع الأوصال بالهجرة إلى الحبشة. ومن غير المعقول أن يترقب عمر هذا الزمن الطويل ليطّلع على القرآن في بلدة صغيرة، كلُّ شيء فيها مشهور معروف. نحن نصدّق ما ذكره البلاذري من أنّ عمر «كان شديداً على من أسلم من قومه» يعني عَدِيّاً، وهو إذا لم يكن السيد المؤسساتي (النّحام)، فقد كان متنفذاً في عشيرته وله فيها شرف ورثه عن أبيه وجده وأجداده من قبل، إذ كان ينتمي إلى الفرع الرئيسي في عديّ خلافاً



للنّحام. لعلّ الروايات المدنية أرادت أن تفرد لعمر وضعاً خاصاً، ففيما أنّ أبا بكر كان أول من أسلم، أسلم عمر مؤخراً ليس كغيره من السابقين إنما كان إسلامه منعرجاً خطيراً وحدثاً في حدّ ذاته، لا يقارن بإيمان السابقين بالرغم من سابقتهم، إذ «عَزَّ بِهِ الإسلام» لقوة شخصيته.

وتلحّ المصادر والسيرة بالخصوص على هذا الجانب، جانب الشجاعة والجرأة والعنف. ولقد كان عمر قوي الشخصية، صعبَ المراس ككلّ قائد سياسي كبير، وحادَّ اللسان، كان أيضاً رجل حكمة ورأي. والسّيرة تبرزه في صورة متنطّع جريء إزاء الرسول، فاقد لأي رويّة وأي تمعّن، وهذا خطأ كبير في تقديم شخصيته. إنّ المصادر إذ تقدم اعتزاز الإسلام بإيمان عمر تعتمد أساساً على جرأته وإقدامه، لكنها لا تذكر كثيراً عن تدخلاته في مكة لحماية الإسلام بحدّ السيف أو بالعضلات أو بحدة اللسان. الواقع أنّ عمر كان له نفوذ اجتماعي كبير، فهو كما قلنا من السلالة الشريفة في عدي وأمّه من مخزوم، بحيث إنّ النّحام يظهر هنا كشخصية باهتة ذات مال فقط وتقوم بالإطعام. أكثر من هذا: كان لعمر ولأبيه عدد كبير من الحلفاء يتعزّز بهم وقد هاجروا معه إلى المدينة وشاركوا في المشاهد وهم كثير ويمثّلون كتلة.

على كلّ لقد كان من حظّ النبي ومن حسن فراسته أن ضمّ إليه عن قرب شخصين مثل أبي بكر وعمر بن الخطاب، أذكى رجلين في قريش. فقد فَهِمَا بلا شك، من وراء الإيمان الصلب، الرهان التاريخي الذي يمثله الإسلام بالنسبة لقريش وللعرب، وأنّ النبي هو الرجل المرتقب ليتقمص الرسالة والقيادة والتعليم. هكذا ينطلق التاريخ الكبير، برجال استثنائيين يعترفون ببعضهم البعض ويتعاونون ويخاطرون. سنرى أنّ اللحظة الأخيرة شهدت إسلام أبي سفيان وبالتالي إسلام غالبية مكة، وأبو سفيان هو الوحيد من السادة والرؤساء الذي له حكمة ومقدرة وقيمة قيادية وإنسانية، والوحيد من هذا الجيل، مع سهيل بن عمرو، الذي أسلم.



أمّا إسلام حمزة فتجعله السيرة أيضاً حدثاً في الفترة المكية[٨٢] لكونه من أعمام النبي، من بني عبد المطّلب، ولأنه سيستشهد بأُحد. في تلك الفترة من الدعوة لم يبقَ من هؤلاء الأعمام إلاّ أبو طالب وأبو لهب وحمزة والعباس، وقد توفي بعدُ كبار السنّ كالحارث والزبير، ولم يؤمن منهم على أية حال إلاّ حمزة. والمصادر تمثله لنا كرجل شجاع وبطل لكن مضطرب من جهة الرأي والفكر، وتمثّلُ لنا قصة إسلامه على أنها حصلت حميةً لمحمد وقد أوذي هذا الأخير. وهي تريد بصفة عامة وصف النبي وطائفة المؤمنين بأنهم مضطهدون، في حاجة ماسّة لرجال أقوياء ذوي عضلات ولسانٍ سليط للدفع عنهم وحمايتهم، فيعزّ الإسلام بهم. وفعلاً فالتسعون رجلاً من أتباع محمد في وسط الفترة المكية لم يقوموا بأي عمل دفاعي جسدي ضد المستهزئين والمؤذين، ولا التفوا كعصبة حول نبيّهم يحوطونه برعايتهم. ولعلّ النبي لم يرد أيّ شكل من الفتنة واستعمال العنف حتى دفاعياً، ذلك أن العلاقات العشائرية لا زالت مسيطرة وهي وحدها التي تستعمل الضغط والعنف لأنّ العشيرة هي الوحدة المؤسسية. وفي الجملة، تظهر المصادر النبي وصحبه كمسالمين تماماً، والقرآن لا يذكرهم غالباً إلاّ بعبارة "الَّذين آمنوا" وأحياناً أخرى بعبارة "المؤمنين" خصوصاً في سورة **المؤمنون**. وكثيراً ما يحث القرآن محمداً على أن يحنو عليهم ويقترب منهم[٨٣] ويخفض لهم جناحه، وكأنّ ضمير النبي يوبخه عن تقاعسه إزاءهم وبالخصوص إزاء المستضعفين منهم[٨٤]. وهذا يدلل على أنّ همّ محمد في الأول كان متجهاً إلى دعوة الأشراف والأقوياء وأنه بقي على هذا الأمل طويلاً، ذلك أنه متى أسلم الأشراف، فقد أسلمت كلّ قريش، فَبيدهم مفتاح نجاح الدعوة. لقد كان يَظُنُّ أنه سينجح بسرعة في أسلمة قريش ولم ييأس تماماً إلاّ في آخر الفترة. بصفة عامة، كان همّه طوال حياته أن ينجح الإسلام في الظهور توّاً وليس بعد موته، وهذا ما يفسّر عمله في المدينة: تكوين مجموعة ـ الأمة ـ وبالخصوص صراع عسكري ضد مكة، فيتحوّل النبي بذلك من المسالم المضطهَد إلى سياسي



وقائد متهجِّم، فهو الذي ابتدأ بالاعتداء على قريش.

إنّ عائلة أو سلالة بني هاشم وبني عبد المطّلب تطرح إشكالاً. فابن إسحاق بالخصوص ومصادرنا الأخرى بصفة أعمّ، تلحّ على حماية محمد من طرف عشيرته القريبة، وإن لزم ذلك فبحد السلاح، وعلى رأسها أبو طالب. من دون شك "أوى" النبي إلى عمّه هذا وشقيق أبيه حسب العبارة القرآنية، وهناك تربّى وشبّ. من الصعب أن ننكر ذلك خصوصاً أنّ من أسلم من بني هاشم هم بالأساس من أبناء أبي طالب. لكن المصادر لا يمكن تصديقها عندما تجعل من بني هاشم وبني المطّلب التّرس الحامي للنبي بصفة إرادية ومشهدية. إنّ كلّ ما تقصه عن هذه السلالة من نسيج الخيال والإيديولوجيا. فابن إسحاق كان متشيّعاً بصفة ما، وما هو أكثر من ذلك وأهمّ أنّ الدولة العباسية الجديدة أرادت أن تفرض صورة معينة عن بني عبد المطلب، عن العباس خاصة، على أنهم كانوا سادة قريش في الجاهلية وعلى أنهم حموا محمداً في الإسلام حتى اضطُهدوا وجُهِدوا بالحصار. ذلك أنّ انتماء العباسيين لبني هاشم من أسس شرعيتهم، وهذا الانتماء يعني القرابة القريبة من محمد في فترة غدا فيها الإسلام إيديولُوجيَا الدولة وسرى في دار الإسلام بين العجم. وقد انتهج الرواة هذا الخط إمّا بطلب ملحّ من السلطة، أو تأثّراً بالجوّ الطاغي آنذاك، فكتابة التاريخ في كلّ العصور وكلّ المجتمعات لها علاقة وثيقة بالدولة القائمة وإيديولوجيتها المنبثّة. لا بد هنا أن نقرر أنّ بني هاشم في الجاهلية إنما كانوا فرعاً صغيراً من بني عبد مناف من وجهتي العدد والثروة. وأمّا هاشم نفسه فلم ينجب كثيراً واندثر تقريباً عقبه باستثناء عبد المطلب وأبنائه الذين زيد في عددهم على الأرجح لأنّ منهم من مات عن غير عقب، حتى حمزة ذاته، وهو ما يثير التساؤل. في آخر المطاف، لم يخلّف عقباً منهم إلاّ أبو طالب والعباس وأبو لهب، ومن بني أبي طالب فقط علي وجعفر وليس غيرهما. وقد اختُلقت خرافات حول مآثر عبد المطلب، بينما في الواقع لم يكن له موقع يذكر مقارنة مع



أبناء طبقته في السن، مثل المغيرة المخزومي وأمية الأكبر وخَلَف الجُمْحِي وحتى ممن هم أصغر منه وعايشوه كهشام بن المغيرة وحرب بن أمية. أمّا ما قيل عن منافراته مع أمية، فغير مقبول ويدخل في المنافسة بين بني أمية وبني هاشم بعد الإسلام.

بخصوص أبي طالب، تريد المصادر أن تمثله كسيد قريش. في الواقع، لقد كان فقيراً ـ وهذا لا تخفيه المصادر ـ لكن محترماً من أجل سنّه وانحداره من عبد مناف، في فترة غدا فيها الشرف مرتبطاً جدّ الارتباط بالثروة التجارية. بنو عبد المطلب لم يدخلوا في حركة التجارة بصفة مكثفة وديناميّة، باستثناء أبي لهب لمصاهرته لأبي سفيان، وحتى العباس إنما كان صاحب رِبا. من الملاحَظ أيضاً، أنهم لم يدخلوا إلاّ قليلاً في الإسلام، ولم يهاجر منهم إلى الحبشة إلاّ جعفر بن أبي طالب، فيما أنّ عدد المسلمين من بني المطلب كان ذا بال. لقد أراد العباسيون أن يرفعوا من شأن جدّهم، الجدّ المشترك القريب بينهم وبين محمد وهو عبد المطلب وهاشم فيما قبل، وهذا لمضاهاة بني أمية والتغلب على منافسة بني أبي طالب. وأصحاب السِّير اتبعوا هذا المنهج إضافة إلى سبب ديني بحت إذ يجب أن ينحدر الرسول من أذكى الأجداد وأشرفهم: من عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فقصيّ مجمِّع قريش وباني مجدها. ولقد كان الأمويون يتبجّحون بأنهم بيت محمد أمام رجال الشام، ويُخفون وجود بني هاشم، وهم على كلّ حال بيت قريش في الجاهلية وقد تفطّن إلى هذا ابن خلدون.

المشكل الآن هو الآتي: كيف أنّ محمداً خرج من هذا الوسط الخامل أي بني هاشم، ليس فقط مادياً واجتماعياً، وإنما بالأساس فكرياً. الوحيد الذي كان له طموح من بين أعمامه هو أبو لهب الذي تمثله المصادر كأنه جهول تماماً باستثناء البلاذري، كما أنه وُجد ابن عمّ له هو أبو سفيان بن الحارث[٨٥] يقول الشعر وهجا النبي. أمّا الآخرون، فمغيّبون في السير باستثناء أبي طالب ويُعبَّر عنهم فقط بصيغة "بني



هاشم" المبهمة. هل يزن الوسط العائلي بوزنه في انبثاق شخصية عظماء الرجال؟ أم يزن نقضاً؟ أكان محمد شاباً منعزلاً متألماً حزيناً في شبابه كما يقول تور أندري؟ على كلٍّ، ما يقال عن حماية بني هاشم له غير وارد سوى في إطار الثأر لو قُتل وحتى هذا يرجع بالنظر إلى كلّ بني عبد مناف، كما لم يكن بمقدورهم أن يَمنعوا الأذى والاستهزاء. هنا لا بد من ذكر موقف العباس، جدّ العباسيين، من الدعوة الإسلامية. فهو لم يبد أي ميل إلى الإسلام، وقد أُسِر في بدر حيث خرج مع قريش لمقاتلة النبي. وعبثاً تحاول المصادر أن تبيّض صفحته وصفحة آخرين من بني هاشم والمطلب، حيث خرج أغلبهم في بدر وكانوا تبّعاً لمخزوم وعبد شمس، فيقال إنهم أجبروا. وعبثاً تحاول هذه المصادر أن تمنح العباس دوراً في عهد العقبة مع أهل يثرب، فكلّ هذا لا يصمد أمام الفحص(٨٦) وأمام بداهة الأحداث. وهكذا كان محمد منعزلاً في أسرته الأصلية، ولقد تألّم من عداوة عمه أبي لهب بصفة خاصة، وهذا ما يفسّر السورة المشهورة. وبالتالي، فكلّ ما قيل عن الصحيفة والحصار في الشعب إنما أريد به إظهار بني هاشم في ثوب المضطهَدين دفاعاً عن محمد ابنهم، وأنهم تعذّبوا في سبيله. وهي قصة مُخْتَلَقَة في رأيي للأسباب التي ذكرنا ولا يوجد لذلك أي صدى في القرآن.

وبعد، فالروايات المتعلقة «بالشِّعْبِ والصحيفة» كما يقول ابن إسحاق وهو الذي يأتي بالقصة مفصّلةً، مضطربة ومتناقصة، وأول ذلك أنّ قريشاً تعاقدوا على أن لا ينكحوا إليهم ولا يبيعوهم شيئاً، وهذا لا يبرر أي دخول في الشِّعب يعني الخروج من دُورهم بالبطحاء، وكأنهم طردوا من البلد ووقعوا في "إقامة جبرية". من ناحية ثانية، نحن نشاهد النبي يدعو الناس دائماً في قلب البلد ثم نشاهد أبا طالب جالساً في المسجد عندما نُقضت الصحيفة. أمّا عدم البيع والشراء، فقد أُظْهِر على أنه تجويع لبني هاشم والمطّلب وهذا غير جائز، ثم إنّ مؤامرات حقيقية تحاك لكتابة الصحيفة وأخرى أكثر حياكة تُنسج لنقضها. كلّ هذا من عمل الخيال،



كما أنّ قصة الأرضة تدخل في المخيال الديني من وجهة تدخّل الإله في ذلك. والمخيال الديني يلعب دوراً كبيراً لدى ابن إسحاق والواقدي، وهذا أمر طبيعي مرة أخرى لأنّ هذه السير لا ترمي فقط إلى التاريخ الواقعي وإنما أكثر من ذلك إلى رسم صورة للنبي تتدخل فيها الرعاية الإلهية وتتماشى مع ما كان يُترقّب من مسار النبي في حياته، وما سيترسّخ في المستقبل الطويل.

والنّقد هنا يعني تعرية ما هو تاريخي بحت في حياة رجل امتزج فيه قسراً الواقع بما فوق الطبيعة بسبب ماهية الوحي والرسالة. من هنا التصادم بين محمد وقريش وهو تصادم بين الواقع المشاهد وبين ادّعاءٍ ماورائي مكرر بقوة، بأنّ القرآن كلام الله ذاته يأتي بوحي. وإذا كان القرآن بالغ الأهمية بالنسبة للمؤرّخ إذ هو من قلّة المصادر الدينية الصحيحة التي صورت واقع النزاع القائم، فلقد خلا من ادعاء أية معجزة، لأنّ المعجزة مفهوم إيماني بحت ولا يمكن أن تُوجد في الواقع، ومطالبة قريش بذلك هو تحديهم الأكبر. وليس القرآن كالإنجيل الذي حُرّر بعد المسيح حيث انضاف إليه ما هو فوق الطبيعة في حياة المسيح وبعد موته، وليس بالطبع كالتوراة العتيقة التي حُرِّرت بعد قرون من موسى وبعد أن أرسي الدين اليهوي. القرآن نص ديني يتموضع في الواقع المعيش للنبي، موجّه إلى أناس يعرفون أنّ الأنبياء القدامى قاموا بمعجزات ولا يعرفون أنّ هذه الآيات لم توجد فعلاً بل روي أنها وجدت فقط. وها هو محمد أمامهم غير قادر على هذا، فلم يميّزوا بين ما هو منقول متداول وخُرافي طبعاً، وما هو واقعي يجري أمام أعينهم. والتمييز صعب بلا شك لأنّ ادعاء النبي في الحاضر كبير وكبير جداً، والمستقبل فقط في السّير وغيرها سينسج له ما كان من غير الممكن للقرآن أن يأتي به في حاضره. من هنا أهمية السجال بين محمد وأعدائه وكيف تخلّص القرآن من فكرة الإتيان بآيات معجزة والإضفاء على مفهوم الآيات معنى آخر. ولقد رأينا كيف يورد القرآن موقف الكافرين من دون أن يسميهم فيذكرهم أحياناً بصفة



الملأ فقط. من الضروري الآن أن نحلّل هويتهم الاجتماعية، وقد أعطتنا السّير وكتب الأنساب مادة تاريخية كافية.

الهوية الاجتماعية للكافرين

تجمع المصادر إمّا إقراراً وإمّا سلباً على أنّ النبي لم يُسلّط عليه أي عنف جسدي ولا تهديد بالقتل حتى نهاية الفترة المكية. وكلّما همّ بعض أعداء الرسول بذلك، فإمّا يعصمه الله منهم وإمّا يحميه بعض أقاربه أو أصحابه: حمزة، أبو بكر، أبو سفيان(٨٧). والفكرة التي تلحّ عليها السّيرة هي دائماً حماية العشيرة القريبة ـ الآل، السلالة ـ من بني هاشم والمطّلب ووراء ذلك أبو طالب إلى أن توفي ثلاث سنوات قبل الهجرة.

نحن نقبل بفكرة انعدام عنف حقيقي أو كبير على النبي وعلى أغلب أصحابه باستثناء المستضعفين من العبيد والموالي وبعض من فُتِنُوا من الشباب من طرف أهليهم بالاستعطاف أو السجن. لكن حري بنا أن نتعجّب من ذلك، لأنّ القرآن مليء بالعنف اللفظي والتهديد الإلهي ويجيب بشدة على الاعتراضات من دون تعيين الأشخاص باستثناء أبي لهب. القرآن يدين كفار قريش بلا شك بل يمكن لهم ـ في ذهنيتهم ـ أن يعتبروا أنه يهجوهم كما في قصة زوجة أبي لهب. لماذا لم ينفلتوا من حلمهم أو لم تحدث مصادماتٌ جسدية بينهم وبين محمد، أو بينهم وبين أصحابه أو لم يحرّضوا سفهاءهم؟ ألأنهم كانوا متحضّرين بصفة رائعة فيما بينهم ـ بين الصرحاء ـ والتحضر في المعجم القديم هو الحلم القرشي متناقضاً مع جهالة البدو، أم هل أخفي علينا الشيء الكثير؟ هل هناك نيّة مبيّتة في إسدال الستار على الماضي الجاهلي بعد أن دخل الإسلام قلوب كلّ الناس. إنّ روايةً لعبد اللّه بن عمرو بن العاص بعد ذكرها لمحاولة عنف خفيف، تقول: «هذا كلّ ما أصابوا من رسول



الله»[٨٨]، ومعروف أنّ عمر بن الخطاب كان يمنع في خلافته ذكر العداوات القديمة في الأشعار مثلاً. ثم ماذا كان دور الأصحاب من الإيذاء والاستهزاء، باستثناء أبي بكر؟ كيف عزّ الإسلام بحمزة بعد إسلامه وبعمر حيث لا نسمع لهما ذكراً بعد ذلك؟

الأقرب على أية حال أنّ الثأر العشائري كان يغطّي كلّ ما هو عنف وليس فقط القتل، بل كانت هناك مؤسسة القصاص التي استرجعها الإسلام. والتضامن القرشي موجود وقوي، ومحمد من قريش وعبد مناف وحفيد لقصيّ وهو يطالب "بالمَوَدَّةِ فِي القُرْبى" يعني أن يعتبروا قرابة الدم. ثم إنّ المؤمنين ينتمون إلى كلّ العشائر ولا نعلم أن عشائرهم أقصتهم أو قطعت معهم. فالمسألة تطرح مشكلاً اجتماعياً عويصاً، وقريش حريصة على الوحدة والجماعة، بل كان مأخذهم الأكبر على محمد تفريق الشمل والجماعة.

إنّ ما تذكره السير والتواريخ مقبول إلى حدّ ما، على أنها لا بُدّ نسيت أو تناست بعض الإيذاءات المؤلمة، وإلاّ لا نفهم لماذا قتل النبي صبراً بعد بدر عدداً من القرشيين منهم عقبة بن أبي معيط، ولماذا أُهدرت دماء بعد الفتح. ثمّ، وهذا الأساسي، إنّ النص القرآني يكثر من ذكر المستهزئين، ويقلّل من ذكر الإيذاء والهمز واللمز، ويطنب في الجدل. لكن في المدينة، يشتد في لهجته إزاء اليهود والمنافقين بل يوعد بالنار الخالدة كلّ من **آذى** رسول الله.

كلمة **أذىً** موجودة في القرآن في الفترة المكية الثالثة وليس من قبل والقرآن أيضاً ينصح النبي بأن يعرض عن "الجاهلين"، هنا بمعنى الجهالة، إذا مرَّ عليهم فَيلْمَزُونهُ بالكلام المؤذي من مثل «أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رسولاً» (**الفرقان**، الآية ٤١)، وهو استهزاء فجّ. السّير تصنّف أعداء محمد إلى مستهزئين، إلى مؤذين، وإلى مستهزئين مؤذين. وكلهم فيما تذكره تقريباً من سادة العشائر أو من كبرائها، وينتمون في أغلبهم إلى العشائر الثرية والقوية بعددها: مخزوم، عبد شمس، سهم، جُمَحْ،



أسد، زهرة، وينضم إليهم بعض العناصر من القبائل المجاورة. ولئن كان قسم منهم بقي مسجلاً في الذاكرة الإسلامية إلى اليوم، فثمة آخرون لعبوا دوراً وانضموا إلى حزب الأعداء المستهزئين وليسوا بمعروفين كثيراً. وبعدُ فثمة درجات في المعارضة، وثمة طبقات في السن.

ولعلّ المشهور من الأعداء هو أبو جهل. وكون مثل هذه الكنية ألصقت به سواء من طرف النبي أو من طرف المسلمين من بعده أو في زمانه لدليل كبير على شدة عداوته وضراوة إيذائه، إذ الجهل هو العنف البليد والغبي المنفلت من عقاله. اسمه الحقيقي هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي، وأبوه هشام من كبار رجالات قريش توفي قبل البعثة، وهو بعد أبيه المغيرة الرجل العظيم الشريف في قريش مع حرب بن أمية. فهشام هذا من طبقة حرب بن أمية وعبد اللّه بن جدعان وكان هذا الثالوث هم سادة قريش، وهو بالتالي من طبقة عبد اللّه أبي محمد في السن، مما ينجرّ عنه أنّ محمداً كان من طبقة أبي جهل وأبي سفيان، لكن أبا جهل كان أكبر منه سناً بقليل. وكان أبو الحكم ـ وهذه كنيته الحقيقية ـ من أثرياء قريش وتجّارهم البارزين، لكنه لم يكن سيد مخزوم طوال الفترة المكية من الدعوة ما دام عمّه الوليد بن المغيرة حياً، وهو أخ هشام الأصغر، وقد كان شيخاً ذا سن وبالتالي فهو سيد مخزوم الذي يُرجع إليه. فالسيادة مرتبطة بالسن والكبر، على أنّا نجد نوعاً من الثنائية في السيادة بين المسنّ الودود والكهل القوي النشط. أبو جهل رجل محافظ، ولعله يرى في شخص محمد مزاحماً على المجد والشرف، فلمحمد أتباع وله فكر وهو يصبو إلى مقام رفيع، مقام الثائر الديني والزعيم الديني والاجتماعي لشدة نقده للثروة والأثرياء. ففي قريش في تلك الفترة مزاحمةٌ على القيادة والشرف بين مخزوم وعبد مناف، وهذه العشيرة ممثلةٌ بالأساس بفرع عبد شمس مع وجود عناصر من هاشم (أبو لهب) ونوفل معهم. وعبد مناف أكثر عدداً وهم ينحدرون من قصي، فلهم شرف تليد ولعبوا دوراً في الماضي القديم. أمّا



مخزوم، فقد كانت لهم ثروة واسعة كوّنوها من التجارة مع اليمن وقد اختصوا في استجلاب العبيد[٨٩]، وكان أيضاً لهم العدد إلا أنهم تفرعوا بعدُ إلى سلالات لها ما يشبه الهوية وليست بالهوية ولكن الشرف مركّز في بني المغيرة. وقد أسلم قسم من الشباب منهم يُعتبرون قديمي الإسلام، لكن ليسوا من أهل السابقة الأولى حيث نجد عثمان وطلحة والزبير... إلخ. وهم من فروع جانبية من مخزوم لا ينحدرون من المغيرة باني الثروة والشرف: من أشهرهم الأرقم بن أبي الأرقم وأبو سلمة وأمّ سلمة، التي صارت في المدينة زوجة مرموقة للنبي، وعيَّاش. أبو جهل هذا تُصَوِّرُه المصادر ككبير المستهزئين بل كبير المؤذين، وتُقصّ بشأنه عديد القصص دالةً على مزاجه العنيف وقصصاً أخرى تظهره بمظهر المخطط الدقيق للصد عن الإسلام بضغوطه[٩٠] على الناس. فهو معارض نَشِط ونشِط جداً، لا يكتفي بالاستهزاء وهو جالس في ناديه، وهو تماماً في طرفي نقيض مع أبي سفيان الذي خَبَا كثيراً زمن الدعوة المكية، ودلّل فيما بعد عن حكمة وحلم. أبو جهل اتّسم فعلاً، في المشاهد التي تصوّرها لنا المصادر، بالطيش والحمق، ولعل أهم مشهد ما يروى عن مواقفه لتعبئة الناس في بدر وضغوطاته على مشائخ قومه وتجبينه لآخرين. فهو المحرّض الكبير على الحرب في بدر من الطرف المكي، وقد قُتل في المعركة.

إنّ البلاذري يأتي بجرد لأسماء كبار المعارضين نظّمها[٩١] حسب لذاعة هذه المعارضة وشدة أصحابها. فيبدأ بأبي جهل ثم يضع في الرتبة الثانية أبا لهب الهاشمي، ولا يعتمد هنا التنظيم العشائري الذي يعتمده غالباً في كتابه (القرابة من النبي) ولا عنصر السن أو الشرف، فيبدو ترتيبه محكماً.

إنّ أبا لهب هو الوحيد مع زيد الذي ذُكر اسمه في القرآن. وسورة **المسد** هي الثالثة في ترتيب نولدكه بعد **العلق والمدثّر**، فهي إذن قديمة جداً ولو لم تكن الثالثة فعلاً حسب رأيي، وبشأنها تفسح السير المجال



للخيال. لكن من دون شك، لا بد أنّ الرجل كان موقفه شديداً من الرسول ومن الأول، لكي تخصّص له ولزوجته سورة قرآنية، ولا بد أنّ الرسول تحسّس كثيراً من هذا الموقف لأنّ أبا لهب كان عمّه، إلاّ أنه لم يكن سيد بني هاشم بالمعنى المؤسسي لتواجد أبي طالب على الساحة. إنما أثرى بالتجارة ودخل في علاقات تصاهر مع بني أمية، فهو بالضرورة محافظ على الوضع الاقتصادي والاجتماعي والديني ويرفض أن "يَتَفضَّل" عليه محمد بالنبوة، مثله كمثل أبي جهل. أمّا كنيته، فلم تكن أبا لهب بل أبا المغيرة كما تؤكد ذلك أغلب الروايات، وإذ أَعْطَاه إيّاها القرآن فازدراءً وتهكماً ووعداً بما سيصيبه في جهنم حيث «سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ». فهو العمّ الشانئ المبغض بصفة ممتازة حذواً لحذو مع العمّ العطوف المحب أبي طالب ومع العمّ المؤمن المجاهد حَمْزة. أمّا العباس فلا ذكر له قبل الهجرة. والمصادر تصوّر أبا لهب كأحد كبار المؤذين يطرح القَذَر والنتن على باب النبي، وعلى أنه لم يدخل فيما دخل فيه بنو هاشم من الحصار والقطيعة، وعلى أنه كان يجوب الأسواق، في آخر الفترة المكية، لصدّ القبائل عن ابن أخيه وذكره بما يكره. ومات أبو لهب كغيره من المعارضين بعد بدر ميتة تعسة لكن طبيعية. ولما دخل الناس في الإسلام، لا نجد ذكراً لأبنائه، لكن في العهد الأموي كان يمزح البلاط من أحفاده ونسبتهم إلى أبي لهب، وهم يسمون باللّهَبيّين، وهكذا فذكر جدّهم في القرآن ولو بغضب من الله وتهكم في آن صار عنوان مجد. واتخذ الرشيد فيما بعد أحد اللهبيين كصاحب لسمره لأنه كان يفتخر بنسبه كهاشمي وكمباعدٍ للطالبيين.

ويأتي في الدرجة الثالثة بعد هذين الشخصين الشهيرين، سيد عشيرة زهرة، عشيرة أمّ النبي آمنة، في شخص الأسود بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف بن زهرة، ابن خال الرسول. وكلّ ما نعلم عنه أنه كان متشدداً في الاستهزاء وأنه مات قبل زمن الهجرة. وكان الأسود معروفاً شيئاً ما، ومعروفاً خاصة بتبنيه للمقداد. وقد منحه اسمه فلم يُغيِّر



هذا الاسم إلاّ عندما أبطل القرآن في المدينة مؤسسة الأدعياء وألغى التبنّي، وكان يسمى فيما قبل المقداد بن الأسود، وقد رأينا أنّ ظاهرة التبني كانت متفشية في مكة لضرورة الإبقاء على الاسم.

أمّا من يأتي بعد الأسود في قائمة البلاذري فهو شخص لم يُحفظ ذكره كغيره من أعداء الرسول: الحارث بن قيس السهمي عند البلاذري والكعبي في **المحبّر**. وهذا الاضطراب في نسبه دليل على أنه لم يكن بارزاً في المجتمع المكي، إنما كان من المستهزئين المؤذين، ومات زمن الهجرة بمرض بشع، مثله كمثل غيره من كبار الكفار: هكذا "قتلتْهم" السّير، بإرادة من الإله وانتقاماً لنبيه. على كلّ، لا نجدهم يلعبون دوراً فيما بعد الهجرة، ولا بد أنهم ماتوا فعلاً، وقد كانوا من المسنين. ومن ذوي الأسنان والشرف الكبير، يأتي اسم الوليد بن المغيرة المخزومي وأبي أحيحة سعيد بن العاص الأموي. يقول البلاذري إنهما كانا مستهزئين. في الواقع، أبو أحيحة لا يُصنّف في هذا الصنف بل الوليد وحده، على أنه أقلّ لذاعة بكثير من ابن أخيه أبي جهل. أمّا أبو أحَيْحة فكان محترماً جداً لسنّه ولانحداره من أمية وعبد مناف ولثروته. أهم ما ذُكر عنه أنه في مرض موته قد نُقل إلى الطائف حيث كان يملك الضياع، التقى عرضاً بالنبي فوبّخه على ما اجترحه من تحقير الآلهة. إنما التوبيخ كان توبيخ عمّ لشاب من العشيرة يعبث بأمور جدية ليس أكثر، وهو لا يعيره وَزْناً. هكذا تصوّر المصادر موقفه وليس هذا بثابت في الحقيقة حيث إنّا سنرى اعتماداً على رسالة عروة أنّ المعارضة الشديدة للنبي انطلقت من قرشيين يملكون أملاكاً بالطائف، ولا بد أن يكون أبو أحيحة منهم إذا لم يَمُت بعدُ.

السّير بصفة عامة وإن كُتبت خلال الدولة العباسية لا تنال كثيراً من أجداد الأمويين ولا تمسّهم بسوء كبير. ونلاحظ أمراً ثانياً بخصوص هؤلاء المسنين وهي أنّ أبناء البعض منهم من المهمين دخلوا في الإسلام مبكراً أو سيدخلون بعد قليل: مثلاً أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة



العبد شمسي، خالد بن سعيد بن العاص أبي أحيحة، المقداد بن الأسود، الوليد بن الوليد بن المغيرة. ويعني هذا نزاعاً بين الأجيال وتبايناً في الرؤى. وهنا نضع إصبعنا على نقطتين هامتين: **الأولى** تساؤلٌ عمّا إذا كان القرشيون من ذوي الأسنان والرؤساء أعاروا أي اهتمام لهذه الدعوة المستجدة في الأول على الأقل. فالقرآن يلحّ كثيراً على الرفض والتكذيب والاستهزاء أساساً في الفترة الثانية والثالثة، ونحن والقرون الإسلامية من قبلنا نستعظم هذا، والسِّير تفصّل الأمور وتسمي الأفراد بعد قرن ونصف أو قرنين من التبليغ. لكن في زمانه وفي بلده، الأمر يتغيّر بالنسبة للنبي، وتبدو المسألة مسألة اعتراف، وهو صعب جداً إذا لم يكن غير ممكن من طرف الأكبر سنّاً أو حتى الأتراب. هل أخذ هؤلاء دعوة محمد مأخذ الجدّ أم احتقروها جملة؟ أي اعتبروا أنها لا تؤدي إلى شيء وأنها ستنطفئ. هذا ممكن تماماً من طرف كبار السن وكبار الأشراف وأحدهم أبو أحيحة، وثانيهم الوليد بن المغيرة الذي ترسمه المصادر وكأنه يتلاعب في استهزائه، ولا يذهب بعيداً في قمع بني عشيرته من المؤمنين. وبعدُ فالاستهزاء ذاته لا يتماهى مع العداوة المطلقة التي تتفجّر مما هو مسّ بالأساسي، والمجتمع الوثني في أية حضارة مجتمع متسامح في الدين، وأديان الحقيقة - التوحيدية - هي الممتلئة بذاتها.

النقطة **الثانية** التي يجب إبرازها هي صمود القرشيين في إنكارهم للدعوة، صموداً يواجه صمود النبي. وهكذا لا نجد أحداً من ذوي الأسنان والشرف دخل في الإسلام، أي ممن كان من جيل سابق عن جيل النبي أو حتى من جيله باستثناء ثلاثة هم أبو سفيان وسهيل بن عمرو والحكم بن أبي العاص وهذا بعد فتح مكة. لقد ماتوا وهم كفار أو قُتلوا ببدر، أو قتلهم النبي صبراً بعد بدر.

رجوعاً إلى قائمة كبار المستهزئين، حسب السير والبلاذري خصيصاً، نجد العاص بن وائل سَيِّدَ سَهْم وهي عشيرة عتيدة وهو من كبار الأثرياء وكانت له أموال بالطائف. و"أسباب النزول" تذكره على أنه



هو الذي همز محمداً بأنه أبتر لا عقب له وعيّره بذلك. «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ» يجيب القرآن في سورة **الكوثر**، وهي قديمة، كما أنها تذكر اسم الوليد في بعض آيات قديمة يبدو أنها لمّحت إليه كمثال الثري الذي أعطاه الله «مَالاً مَمْدُوداً وَبَنِينَ شُهُوداً» والذي يريد أن يستزيد وينكر نعمة الله. لكأنّ هنا اللمز بدأ في فترة قريبة من البعث والتهجّم القرآني أيضاً. وفي عشيرة سهم أيضاً، نجد من مكذّبي الرسول نُبَيْهاً ومُنَبِّهاً ابني الحجاج وقد قُتلا ببدر. ومن جُمَحْ، من عشيرة أثرت كثيراً من التجارة، أي أثرى أشرافها، كان أمية وأُبي ابنا خلف من أشد الناس إذاية لمحمد وأصحابه كبلال. وأمية كان من ذوي الأسنان ومن سلالة قديمة الشرف، فقد كان أبوه من المُطْعِمين، وأُبي كان شديد الحقد على الرسول، وقد قتله محمد بيده في أُحُد، وقُتل أمية ببدر. وتذكر السيرة شخصاً واحداً ذا ضراوة في استهزائه وعداوته من بني أمية، وهو عقبة بن أبي معيط. أمّا موقف المصادر من كبار السن في فرع عبد شمس، فليس واضحاً. عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وأخوه شَيْبة لا يوجدان لا في قائمة البلاذري ولا في قائمة **المحبّر** المبتسرة، لكن ابن إسحاق يذكرهما في معرض حديثه ولا يصنّفهما في قوائمه المتعددة والمتجددة للمستهزئين. لقد كانا ينكران على محمد "بِدْعَتَه"، ليس أكثر. فأمّا عتبة فكبير السن، وجدّه المباشر عبد شمس نفسه، لكنه لا ينحدر من أمية الأكبر وهو الفرع الشريف، وأبوه كان أخاً صغيراً لأمية هذا. أما شيبة فتذكره السِّيَر في بعض المواقع، لكن تلقي عليه الأضواء في قصة جولة النبي بالطائف. وهو لم يشارك في اضطهاد أهل الطائف للرسول بل عطف عليه ووجّه إليه عبده عُدَيس في هذه القصة. وفي وقعة بدر، لم يُرد الأَخَوَان الخروج إلى المبارزة، لكن أبا جهل جَبَّنَهُمَا وحرّضهما، فقتلا في البراز. وإن كانت سيرة ابن إسحاق تذكر بإيجابية شيبة بن ربيعة في قصة الطائف، فهي تظهر أيضاً عتبة في مظهر من أراد تسويةً مع محمد وأُعْجب بقراءة القرآن ونصح قريشاً أن تترك محمداً وحاله[٩٢]. بالطبع، هذه القصص قد تكون



مختلَقة، إنما ما يهمّ هو كونها تجعل الرجلين في موقع الاعتدال، وهي تفعل أكثر من هذا مع أبي سفيان في الفترة المكية، فلا تصنّفه كلّ مصادرنا لا ضمن المستهزئين ولا ضمن المؤذين. قد يكون هذا راجعاً إلى كون المنبع الأصلي للسّيرة ضُبط في الفترة الأموية، وقد يكون راجعاً إلى كون عبد شمس ونوفل يدخلان في عشيرة عبد مناف، عشيرة النبي، وأنّ الأواصر ما زالت قوية آنذاك، وقد يرجع إلى كون العباسيين لم يشجعوا على تشويه تاريخهم القديم، تاريخ بني أمية ولو أنهم قمعوهم بشدة.

رسالة عروة بن الزبير إلى عبد الملك والقطيعة مع قريش

هذه المواقف من الدعوة أخذناها من القرآن، وهذه الأسماء من السّيرة ومن ابن حبيب والبلاذري. وقد ذكرنا أنّ السّيرة مترددة في حكمها على المعارضين، فمرة تورد قصصاً عن إيذاء النبي ومرة أخرى أخباراً تقول إنّ قريشاً لم تنل الكثير من النبي، ومن المهم أن نذكر أنّ ابن إسحاق أورد الفكرة الآتية: في الأول، دخل ناس كثير في الدين الجديد ثم عندما ذكر محمد آلهتهم بسوء ناصبه الأشراف العداوة. ماذا يعني هذا؟ يعني أنّ ما دام محمد يتحدث عن التزكّي ـ وهو التّطهّر الداخلي ـ والأخلاق الفاضلة، ما دام يدعو إلى الإنفاق على الفقراء وينتقد أنانية الأثرياء، لم يمسّوه إلاّ باللّمز كما هو بيّن في القرآن الأولي، وحتى عندما انتقل إلى الدعوة إلى الإيمان بالآخرة وبالحساب وألحّ على هذه الفكرة، لم يحصل كثير شغب. أمّا عندما تعرّض للآلهة ابتدأ الاضطهاد، **هناك منعرج خطير في موقف قريش** ومحاولةٌ لتورخة العلاقات بين محمد وقريش.

عندما نتصفح القرآن، لا نجد فعلاً مسّاً بالآلهة في الفترة المكية الأولى قبل سورة **النجم** وهي محل إشكال بسبب قصة الغرانيق وما يروى



من أنّ محمداً أراد تفاهماً ما مع قومه ثم رجع إلى الموقف الصارم. وهذه القصة كما يوردها الطبري نقلاً عن ابن إسحاق تكون حدثت بعد الهجرة إلى الحبشة، إذن بعد اشتداد الفتنة، لأنه يروي أنّ المهاجرين رجعوا بعد أن سمعوا بما ظنّوه إسلام قريش. وهكذا نجد أنفسنا في إشكال بسبب قصة الغرانيق كما حدّث بها ابن إسحاق وغيره من أصحاب السّير، والإشكال هو حول الفتنة والهجرة: هل وقعتا قبل سورة **النجم** أم بعدها؟ ونفي وجود الآلهة ورد من بعدُ قليلاً في أوائل الفترة الثانية في سورة **نوح** حيث مس القرآن بآلهة أخرى: وَدّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر (الآية ٢٣) مع أنّ السورة بقيت تركّز دائماً على الإيمان بيوم الدين، والكفرُ به هو الذي جرّ الطوفان على قوم نوح.

كلّ ما نحتفظ به من روايات ابن إسحاق وابن سعد هو فكرة المنعرج بعد ذكر الآلهة بسوء وليست الظروف المحيطة بذلك، وهي فكرة معقولة، إذ أنّ القرآن لم يمسس بالبيت بل رفع من شأنه، ولم يمسس بمؤسسة دينية أخرى وكبيرة وهي الحجّ. أمّا الإنذار بالنشر والحساب، فلا يبدو أنّ قريشاً كانت متحسسة للأمر. الله مذكور كالخالق والحاكم والرازق، لكن لم يوجد تأكيد قوي على الوحدانية قبل سورة **الإخلاص** (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) وهي تأتي زمنياً بعد **النجم** بقليل أو مباشرة لتوضيح الأمور. وهكذا فإنكار وجود الآلهة واعتبارها اختلاقاً من فكر البشر والعرب وقريش بالذات بعد اثنتين وخمسين سورة ولو قصيرة، أي بعد سنوات من البعثة، حَدَثٌ مهمّ جداً في تاريخ الدعوة بمكة. أمّا كون العداء ابتدأ آنذاك صراحة، فهذا يتأكد من احتدام الجدل في الفترة الثانية من نزول القرآن وأكثر من ذلك في الفترة الثالثة كما فصّلناه آنفاً. وهذا يعني أنّ قريشاً كانت تعتبر عبادة الآلهة أساس دينها ومسألة جدية للغاية. فليس صحيحاً ما ذكره بعض المؤرخين من أنّ الآلهة غدت رمزاً ثانوياً وأنّ الإيمان بها أشرف على الانطفاء.

هنا نتوقف هنيهة لتعميق الأمور. فالطبري يقدم لنا وثيقة[٩٣] قد



تكون مهمة، وقد لفت إليها النظر مونتغمري وات[٩٤] وحاول تحليلها ونقد مصدرها، وهي رسالة من عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان حول بدء معاداة قريش للنبي. ماذا تقول؟ «. . . حدثنا هشام بن عروة عن عروة أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان: أمّا بعد، فإنه ـ يعني رسول الله ﷺ ـ لما دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الذي أنزل عليه، **لم يبعدوا عنه أول ما دعاهم** وكادوا يسمعون له **حتى ذكر طواغيتهم**. وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قال وأغروا به من أطاعهم. فانصفق عنه عامة الناس، فتركوه إلاّ من حفظه الله منهم وهم قليل، فمكث بذلك ما قدّر الله أن يمكث. ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله ﷺ من أهل الإسلام، فافتتن من افتتن وعصم الله منهم من شاء. فلما فُعِل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى أرض الحبشة، وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي لا يُظلم أحد بأرضه وكان يُثْنى عليه مع ذلك صلاحٌ، وكانت أرض الحبشة مَتْجراً لقريش يتّجرون فيها يجدون فيها رَفاغاً من الرزق وأمناً ومتجراً حسناً. فأمرهم بها رسول الله ﷺ، فذهب إليهم عامتهم لما قُهِروا بمكة وخاف عليهم الفتن ومكث هو فلم يبرح، فمكث بذلك سنوات يشتدون على من أسلم منهم. ثم إنه فشا الإسلام فيها ودخل فيه رجال من أشرافهم»[٩٥]. وتتلو هذا النص روايتان عن الواقدي عمن خرج في الهجرة الأولى إلى الحبشة وهم أحد عشر رجلاً وأربع نسوة وتقف الروايتان هنا. وتلحقهما من بعدُ ما أخذه الطبري عن ابن إسحاق بخصوص من لحقوا بأرض الحبشة وهم اثنان وثمانون رجلاً، لكن الواقدي لم يذكر ذلك عند الطبري.

هذا النص ذو أهمية كبيرة من عدة أوجه:

ـ الاضطهاد لم يبدأ قبل ذكر النبي بسوء لطواغيتهم أي أصنامهم. قبل ذلك، لم يكن الأشراف يمانعون في أن يتبع القرشيون ما جاء به



محمد ولم يكن بعدُ ديناً مكتملاً بل كما قلنا دعوة أخلاقية وإنذاراً بالآخرة وادعاءً بالتنزيل.

ـ العناصر التي قامت بردّ فعل قوي هم أناس من قريش لهم مكاسب في الطائف. ونحن نعلم أنّ العاص بن وائل كانت له أموال هناك وكذلك شيبة بن ربيعة بن عبد شمس وهما من أعداء محمد المذكورين، إلاّ أنّ الأول أشدّ ضراوة. ولا نعلم شيئاً عن ممتلكات الآخرين باستثناء أبي أحيحة سعيد بن العاص الأموي الذي حُمل إلى الطائف في مرض موته، ولا بد أن كانت له أموال بها. إذن رجلان من بني عبد شمس وواحد من سهم، وكلهم من ذوي الأسنان والشرف والثروة. ومن الممكن أن يكون ضمنهم الوليد بن المغيرة المخزومي. أمّا عن أبي جهل والأسود بن عبد يغوث والأسود بن المطلب وأمية بن خلف، فلا نعلم شيئاً عن علاقاتهم بالطائف، سوى أنّ أشراف مخزوم، بحُكم تجارتهم للعبيد وتعاطيهم للربا، لا بد أن تكون لهم مصالح بالطائف ومنهم أبو جهل. لكن الفكرة التي يأتي بها النص هي أنّ من قاموا بالمعارضة أصحاب أموال بالطائف، والفكرة الخفية هي أنهم من ذوي الأسنان لأنّ الكبار هم الذين بيدهم الأمر وهم الوحيدون القادرون على إطلاق العداوة وموجة الترهيب والفتنة. هنا نجد واحداً من عبد شمس، وشخصاً ثانياً أموياً من عبد شمس وشخصاً من سهم، وآخِرُهم من مخزوم، ولعلّ عناصر أخرى من مخزوم قد يكون أبو جهل من ضمنها. وهذه القائمة لا تتماشى مع ما يذكره البلاذري وغيره ضمن قائمة أشد الناس إيذاءً للرسول، لكننا لا نعرف بالضبط من كان يمتلك أموالاً بالطائف.

ـ مما يجلب الانتباه أنّ النص يشير إلى أنّ أثرياء الطائف ـ وهم من قريش ـ أطلقوا العنان لسفهائهم أو بالأحرى لمن أطاعهم وهو ليس تماماً نفس الشيء، كي يمسّوا النبي بسوء. نحن نعرف اسم سفيه له هذه الصفة بتمام الدقة، لكن المقصود هنا ليس زمرة السفهاء من الحلفاء والطغام،



لأنهم لو اندفعوا ضد محمد لبسطوا عليه العنف والعنف الكبير، ولو أنّ الأشراف كانوا قابضين عليهم بقبضة من حديد. "من أطاعهم" هنا، كما عند ابن إسحاق، هم أناس من عشائرهم ليسوا من ذوي العقل والتعقل. الكلمة مذكورة في القرآن «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ» الآية في الفترة المدنية (**البقرة**، الآية ١٤٢) ولعلّ هم الذين يعنيهم القرآن أيضاً بالجاهلين. أمّا من جادلوا النبي فشيء آخر.

ـ هنا تطرح المشكلة الأساسية في النص: لماذا أثرياء قرشيون من الطائف؟ المقصود بكلمة "أموال" هنا هي حوائط (أجنّة) داخل البلد وزراعة وكروم، لأنّ أرض الطائف أرض زراعية. بدرجة أقل، تعني أموالاً نقدية من أموال الربا، وبدرجة أقل من بعد ذلك الماشية والأنعام. كلمة "أموال" في الأصل تعني فعلاً الماشية لأنها عماد الاقتصاد البدوي الطاغي على الجزيرة العربية. لكن هنا الوضع ليس نفس الوضع، فهي لا تنطبق على الماشية إلاّ بصفة ثانوية حسب ترجيحي للأمور. الأموال هي الممتلكات كيفما كانت. فأثرياء قريش من الطائف هم أناس يستثمرون أرباح التجارة هناك، في أراض وممتلكات قارّة وبتمام الاتفاق مع أشراف الطائف، فتواجدت مصالح مشتركة قوية. في تلك الفترة، كانت السلالة المسيطرة في الطائف من بني عبد ياليل وهم من بني مالك، حيث كانت ثقيف تنقسم إلى قسمين: الأحلاف وبنو مالك. بنو مالك هم المستوطنون القدامى في وجّ (الطائف)، أمّا الأحلاف فهم عناصر أتوا فيما بعد، متأخرين في الإستيطان، لكنهم غدوا هم المسيطرين حسب قاعدة أنّ الجديد يغلب القديم، وبينهم وبين بني مالك إحن ومنافسة. كانت قريش قريبة من الأحلاف وقد أوى إليها في الماضي أناس من قتلة أحد بني مالك. ويقول صاحب **المنمّق** إنّ قريشاً كانت تريد من أهل الطائف الشركة[٩٦] في الدار. ولم تتحقق هذه الغاية لأسباب. إلاّ أنّ قريشاً استثمرت قسماً من الأرض، وكان الأشراف يقيمون في الصيف بالطائف ولهم بها دُور. الغريب أنّ الأحلاف، وهم العناصر الجديدة



المندمجة، هم الذين كانوا سدنة اللات ومُقامِها ومعبدها وحَرَمِهَا بالطائف، داخل المدينة المحصّنة. أقول: الغريب، لأنّ ما هو ديني بصفة تأصّله في الماضي السحيق، يكون عادة من نصيب المستقرين القدامى حتى لو انحطّ دورهم في سياسة المدينة. هل حصل قلب للمواقف؟ وكيف نفسّره؟ من الأقرب أنّ توطين اللات لم يكن ضارباً في القدم بل حديثاً نسبياً، وأنّ الأحلاف إمّا أدخلوها وإمّا نظموا عبادتها وبثّوا مشاعر التقوى إزاءها، وقد كانوا أكثر دينامية من بني مالك. فقد دخلوا دونما شك في التجارة والمضاربة مع أشراف قريش، فيما أنّ بني مالك بقوا مزارعين ومحاربين. في هذه النقاط، للأنتروبولوجي ديكوبار رأي له وجاهته[٩٧]. فهو يقول: إنّ بني مالك، السكان الأصليين، يعتبرون أنفسهم من هوازن، القبيلة البدوية القريبة من الطائف والقوية عسكرياً، وأنهم يهدفون إلى الإبقاء على هذه الصلة وهذا الانتماء، وبالتالي، إلى تجمّع ضخم يتجاوز المدينة. أمّا الأحلاف، فكانوا يماهون بين ثقيف وبين فضاء الحرم الداخلي ـ إذن حول اللات ـ أي بقوا مشدودين إلى مفهوم الحرم المديني كأسّ حرمة القبيلة وحرمة هويتها.

ـ لماذا ناصب أثرياء قريش في الطائف محمداً العداء عندما ذكر الآلهة والطواغيت بسوء؟ ليس بسبب الثروة، وإنما لأنه تعرّض إلى اللات فيمن تعرّض إليه من الآلهة في سورة **النجم**. وحرم اللات في الطائف كالحرم المكي لكن دونه في الأهمية، والمس به مما يغضب ثقيفاً من الأحلاف من قريش وأصدقائهم، سدنة اللات، فيما أنّ النبي لم يمس بالحرم المكي كما رأينا. الأشراف غضبوا إذن للمساس بعنصر أساسي في حياة الطائف حيث مصالحهم مترسّخة. وهم بعد لهم ورع وبرّ وتقى إزاء اللات من الوجهة الدينية ولأنّ اللات ليست فقط دعامة تماسك الطائف بل وأيضاً قريش ومكة وكلّ المحيط. ثم إنّ النبي قدح في العزّى أيضاً، وهاتان الإلهتان هما أهم آلهة المنطقة، بل حتى كلّ الجزيرة العربية، على أن العزّى متوطنة في نخلة وليس في مكة، إنما غير بعيد عن



مكة وعن الطائف على السواء. لكن قريشاً ترعاها من أعلى كما ترعى حِمَاها بالرغم من أنّ السدنة من البدو. فالمشكلة أساسية لتماسك النسق الاجتماعي وروح المدينتين وهما ما هما عليه من تقارب ـ "القَرْيَتَيْنِ" ـ كما يقول القرآن. والمشكلة أيضاً دينية بحتة لأنّ كبار السن من قريش، أبا أحيحة والوليد بن المغيرة وشيبة بن ربيعة بن عبد شمس كان لا زال لديهم شعور ورع وبرّ وإيمان إزاء الآلهة وحبّ لدين الآباء. لقد قال المحدثون إنّ الآلهة لم تعد تعني شيئاً أو هي تعني القليل في المشاعر زمن البعثة، لكن هذا غلط. فلكل هذه الأسباب كان ردّ الفعل قوياً.

ـ أمّا كون هذه الآلهة تمّ ذكرها بسوء في هذه القضية في سورة **النجم**، فهذا مما لا شك فيه، إذ السورة كما لدينا الآن تنفي وجود الآلهة: «إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكم» (الآية ٢٣)، وبالتالي يكون كلّ الدين الوثني باطلاً وعبثياً، وهذا سواء وجدت الآية الشيطانية أم لا حيث تمّ التصحيح بشدة وبسرعة. وهكذا نرى أنّ هذه الوثيقة ذات أهمية بالغة، لأنها تمكن المؤرخ من أن يستخرج منها الكثير بالرغم من سكوتها عن الكثير.

إلى أي مدى يمكن اعتبارها صحيحة أو قريبة من الصحة؟ ولماذا مثل هذه الرسالة إلى عبد الملك؟ نحن لا نعتدّ كثيراً بما يروى عن عروة عن طريق الزهري ثم ابن إسحاق، وشككنا فيما رواه ابن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عروة، وأكثر من ذلك فيما رُفع عن طريقه إلى عائشة. لكن، هنا، عند الطبري، السلسلة، سلسلة الإسناد المتوخاة، أتت من جهة أخرى قد تكون أكثر وثوقاً. وحسناً فعل مونتغمري وات أن لفت نظرنا إلى أنّ مرجع الإسناد أبان العطار[٩٨] وكان موجوداً فعلاً وهو من زعماء القدرية، تلك الفرقة المناهضة لبني أمية والتي برزت في عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ)، وهشام هذا كانت أمه من مخزوم، وهشام بن عروة الذي روى عن أبيه هذا الحديث كان متزامناً مع أبان.



لعلّه احْتُفِظ في الذاكرة بمثل هذه الوثيقة علماً بأنّ الأسانيد لا يمكن التعويل عليها في الأغلب، في الأغلب وليس دائماً. أن اهتمّ القدرية بأثر يعود إلى أصول الإسلام، فقد يفسّر ذلك بأن مصدره شامي دمشقي وليس مدنياً وقد يعود إلى أنّ هذا الأثر يطعن بصفة غير مباشرة وضمنياً في بني أمية وفي مخزوم بالتَّبع، وبالتالي في شرعيتهم. المسكوت عنه هو أنّ كبراء بني عبد شمس ومخزوم في الشرف والسنّ هم أهمّ أثرياء قريش في الطائف، وهم الذين أطلقوا العنان لمعارضة واضطهاد النبي. ومما يزيد النص وثوقاً، كون كلمة أمويين ليست مذكورة وإنما ذلك بالتلميح فقط، ولأنّ معهم أناساً آخرين من مخزوم وسهم، **وهذا الثالوث هو قلب السلطة والهيمنة** في قريش وسيكون قلب المعارضة. التسمية بالاسم مسكوت عنها لأنّ الملك بيد بني أمية، ولأنّ الراوي روى الحديث على علاّته، وبالتالي السكوت يرجع إلى عروة نفسه.

«ناس من الطائف من قريش لهم أموال»! هذا مبهم جداً كما أنّ هؤلاء الناس يمكن أن يكونوا مستقرين تماماً أو غالباً في الطائف. وكان من الصعب على عروة أن يذكر آباء الخليفة بالاسم على أنهم، ولو مع غيرهم، هم الذين ناصبوا محمداً العداء وفتنوا المسلمين وأجبروهم على الهجرة واليأس. من دون شك، لم يكتب عروة ما كتب إلاّ بطلب من عبد الملك خليفة المسلمين إرادةً منه معرفة ماذا حصل بالضبط في قضية معاداة قريش للنبي وإلى أي حدّ غمس فيها بنو أمية أيديهم، والملك يومئذ لقريش ولبني أمية خصيصاً. وقد خَبَا الماضي بعد دخول الناس في الإسلام وكُبِتَ التاريخ في أسفل اللاوعي، ولعلّ حركة ابن الزبير حيّرت مطاعن وعيوباً ضد بني أمية. إلاّ أنّ عروة يجيب بدبلوماسية فائقة: لا ذكر لأية قبيلة ولا لأي شخص، وذكر مخفّف لقريش: هم من قريش لكن من الطائف، وقد يفكر المرء في شخص مثل الأخنس بن شريق، سيد زهرة الثقفي الأصل، حليف صار سيداً لعشيرة قرشية. هكذا تعيننا الملابسات عَيْنُهَا على فهم النص. أمّا ما يخصّ الفتنة والهجرة إلى الحبشة فما هو



واضح هنا وجود مراحل بعد ردّة فعل أشراف قريش بسبب ذكر الآلهة بسوء:

- خروج عدد مهم من الناس عن الإسلام، وهذا يعني أنّ القرشيين اتّبعوه بكثرة؛ الخروج حصل بطواعية لكن بعد ردّة فعل الأشراف.

- في لحظة ثانية، قرر الأشراف **فتنة** أبناء عشائرهم، أي الضغط عليهم وإجبارهم بشتى الوسائل، فتقلّص مرة ثانية عدد المسلمين، ولم يبقَ منهم إلا «من عصم الله».

- إزاء هذا الوضع، قرر محمد أن يأمر أتباعه المخلصين بأن يهاجروا إلى الحبشة. وعروة لا يذكر قصة الهجرتين ولا قصة الغرانيق ورجوع البعض منهم. وفعلاً الأقرب أنه لم يحصل شيء من ذلك، وأنّ الهجرة وقعت على أرسال كما ذكر هذا ابن إسحاق. فنص عروة يمكّننا من تنظيم التسلسل التاريخي.

- ابن إسحاق وغيره يحصون ٨٣ رجلاً سوى النساء والأطفال ومن وُلد في الحبشة، يعني أكثر من مائة.

إذا صحّ مثل هذا العدد، فهل هذا معناه أنّ من اتبع النبي قبل الفتنة وقبل موقف الردع القرشي كانوا بالمئات، فلنقل ثلاثمائة أو خمسمائة. هذا في الحقيقة إشكال، لأنه صعب التصديق.

- من الصعب إنكار الهجرة إلى الحبشة بحجة أنّ القرآن لم يذكرها. لعلّ مثل هذه الهجرة مثلت نموذج الهجرة التالية إلى المدينة فغذّت الدين الناشئ بمشاعر التضحية والإخلاص لله وللرسول. فصوب المدينة، المؤمنون هاجروا في الله، وقبل ذلك هاجروا في الله أيضاً.

قصة الغرانيق وضبط مسار الأحداث

قصة الغرانيق هي ما سمّاه المستشرقون بقصة الآيات الشيطانية ومفادها بكلمة أنّ الشيطان، حسب التقليد، ألقى على لسان النبي آيتين



في مدح آلهة قريش أو أنّ النبي، حسب الاستشراق، عن دبلوماسية وإعراضاً عن أفكاره في التوحيد، أراد أن يتقرب من قريش. وحصل فيما بعد فسخ لهذه الآيات ورجوع إلى التوحيد الصارم.

هذه الرواية لا نجدها في ابن إسحاق/ابن هشام، لكن الحذف واضح، ونجدها مذكورة في **تاريخ** الطبري[(٩٩)] عن ابن إسحاق وكذلك في **تفسيره**[(١٠٠)]. كما نقع عليها في طبقات ابن سعد[(١٠١)] ليس عن الواقدي وإنما رواية عن شخص غير معروف، وأخيراً هي مذكورة بمرّ العابر[(١٠٢)] عند البلاذري. هذه هي الأصول. ولنقل بدءاً إنّا لا نؤمن بصحة هذه القصة، فهي في مفترق طرق أحداث مهمة، ولا تتماشى مع منطق هذه الأحداث بل حتى مع سيرورة العمل النبوي في مكة وكيفية اندلاع النزاع مع قريش كما وضعية المؤمنين. وأهمية الخبر تكمن في أنها تُجلي، عكسياً، مسار النبي.

في تفاصيل القضية، يروى أنّ النبي كان يتمنى الاقتراب من قومه لأنّ إعراضهم وعداوتهم اشتدّا عليه نفسياً. فأنزل الله سورة **النّجم** وقرأها النبي على قريش مجتمعين. وبعدما عرضت السورة رؤيتي الرسول لروح الله "شَدِيد القُوَى" أو لله ذاته من جهة، ولآيات ربّه الكبرى حول السدرة من جهة ثانية، تساءل الخطاب القرآني أو ساءل القرشيين قائلاً: «أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ والعُزَّى * وَمَنَاةَ الثالِثَة الأُخْرَى» (الآيتان ١٩ و٢٠). النص الذي بين أيدينا من المصحف يتابع هكذا: «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُون إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُس وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الهُدَى" (الآيات ٢١، ٢٢ و٢٣). وتتمادى السورة إلى النهاية حسب الرواية.

قصة الغرانيق تقول إنّ الرسول لمّا وصل في قراءته إلى «... الثالِثَةَ الأُخْرَى»، ألقى الشيطان على لسانه عوض «أَلَكُمْ الذَّكَرُ...» هاتين الآيتين: «تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلاَ * وَإِنّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجى». ثم تابع إلى نهاية



السورة، وفي هذه النهاية سجدة، فسجد الرسول وسجدت معه قريش، يعني الأشراف. وقالوا له ما مفاده: نحن نعلم أنّ الله يحيي ويميت، لكنّا متشبّثون بآلهتنا وإذ ذكرتها بخير فهذا حسن. وسمع المسلمون الذين في الحبشة وهم الفوج الأول المؤلَّف من أحد عشر شخصاً، بالقصة فظنوا أنّ قريشاً أسلمت فرجعوا بسرعة ولم يمكثوا أكثر من شهرين في الخارج، ما بين شعبان وشوال سنة خمس من البعثة وإذا بهم رأوا أنّ قريشاً لم تسلم بل اشتدت على المؤمنين المتواجدين بمكة. ذلك أنّ جبريل أتى النبي وأعلمه أنّ الوحي لم ينزل هكذا وصحّح الآيات المنحولة وعوّضها بالآيات الصحيحة وهي آياتٌ تدين الآلهة وتنتقد قريشاً وآباءهم كما يظهر من النص (الآية ٢٣). فغضبت قريش لذلك وقوي عدوانها فبدأت في فتنة المؤمنين. ولهذا السبب، رجع قسم ممن أتى غلطاً إلى مكة إلى الحبشة، وتلاهم فوج ثانٍ كبير من المؤمنين وعددهم ثلاثة وثمانون رجلاً، وسُمّيت هذه الهجرة التي ضمّت الراجعين من الفوج القديم والمهاجرين الجدد بالهجرة الثانية. واستقرت هكذا فكرة وجود هجرتين إلى الحبشة.

إنّ الطبري في تفسيره يُورد الرواية، ومرجعها إلى محمد بن كعب القرظي مدعومة بهذه الآية من سورة **الحج**: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الآية ٥٢). يعتبر راوي خبر الغرانيق أنّ هذه الآية تلمّح جهاراً إلى الحَدث: تمنّي الرسول، تدخّل الشيطان، التصحيح من الإله. وفي تاريخه، إذ يورد الطبري نفس الرواية عن نفس المرجع، أعني محمد بن كعب القرظي، يستشهد الراوي بآيات أخرى من سورة **الإسراء** تلمّح حسب رأيه للحدث وهي: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً» (الآيات ٧٣ ـ ٧٥).



قد تبدو القصة، خاصة إذا دعمتها هذه الآيات التي تشير إلى ميل النبي وتمنياته وتدخل الشيطان كما عن الإغراءات التي تعرّض لها، قد تبدو فعلاً قابلة للتصديق. والمستشرقون في أغلبيتهم الساحقة صدّقوها فعلاً[١٠٣] بل رفعوا من شأنها ومن أهميتها حتى إنّ بلاشير أدرج الآيات المنحولة في ترجمته للقرآن[١٠٤]، بل إنّ منهم من صفّق للقصة معتبراً أنها تومىء إلى خداع محمد وضعف صدقه برسالته. ومن الممكن أنّ ذكر القرآن لمفهوم الشفاعة في آيات لاحقة من نفس السورة قد عزّز هذا الموقف. أكثَرَ من هذا، فأسلوب الآية ٢٣ الممطّطة لا يتماشى فعلاً مع أسلوب الآيات الأخرى الجزل القوي بحيث تبدو الآية مضافة ومقحمة من بعد. هذه النقطة الأخيرة واضحة أيضاً لديّ. على أنّ وات يرى أنّ اعتبار الآلهة كبنات لله أو ككيانات سماوية ما تشبه الملائكة أو حتى تتماهى معها لا يمسّ بفكرة التوحيد، أو لا يمسّ بها إلاّ قليلاً. كلّ ما يمكن أن نقوله هو أنه ليس بالمستحيل أن وجد شيء ما بخصوص شفاعة هذه الكيانات وأنّ ذلك قد حُذف فيما بعد بسرعة وعُوّض بالآيات ٢١ و٢٢ وخصوصاً ٢٣، والآية الأخيرة تعلن بقوة وجراءة أنّ الآلهة غير موجودة، «إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ» فاقدة لكلّ هوية حقيقية. من الممكن أنّ شدة أسلوب الآية أريد من ورائه القطيعة والبتّ في القضية، قضية التعدّد، وبالتالي تشير إلى ندامة ما عن موقف آخر، إذ بقدر ما تشتد اللهجة بقدر ما يُلمّح ذلك إلى موقف مضاد سابق.

هذا كله ممكن، لكنه يبقى في مجال الممكن والمبهم لأنّ القصة كما هي لدينا في خطوطها العريضة كما في تفاصيلها غير مقبولة من أي نقد تاريخي حصيف. كلّ ما نقبل به هو إمكانية حصول شيء ما في سورة **النّجم** نجهله ويبقى غامضاً لدينا، شيء ما حول ديالكتيك الذكر والأنثى، حول أنثوية آلهة قريش وما يقولونه عن أنثوية الملائكة. وقد تكون الآية ٢٣ إمّا مضافة أو عوّضت قولاً آخر. لكن أن يقال إنّ محمداً أعرض عن التوحيد ولو مؤقتاً فهذا ليس بصحيح للأسباب



التالية، كما أنّ قصة الغرانيق، كما هي محبوكة، غير جائزة ولا مقبولة. وسنورد هنا براهيننا بصفة نسقية لا كما فعلنا سابقاً إذ تطرّقنا إلى المسألة بصفة عابرة.

أولاً: الآيتان المنحولتان: «تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلَى. وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى» ليستا من أسلوب القرآن في شيء لركاكتهما، وقد وُضعتا حسب الرواية ضمن سورة من أجمل سور القرآن وأكثرها متانة وأدقها صياغة. وما معنى "الغرانيق"؟ أعجز القرآن عن أن يأتي بوصف آخر غير كون الآلهة من نوع الطيور الكبرى؟ ولماذا الشفاعة سوى أنها ذكرت في السورة بخصوص الملائكة فيما بعد؟ وما معنى الشفاعة لأناس لا يؤمنون بالحساب؟ أم هم آمنوا به ونكصوا الآن؟

ثانياً: تعتمد الرواية على آيات سورتي **الحج** و**الإسراء**. سورة **الحج** مدنية نزلت قبل محاولة القيام بالعمرة في سنة ستّ، لكنها تحوي فعلاً عديداً من الآيات المكية من الفترة الثالثة. إنما هذه الآية: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ... إلخ» **ليست مكية بل مدنية** وهي في نفس السياق مع الآية التي تتبعُهَا فوراً وهي «لِيَجْعَلَ مَا يُلقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالقَاسية قُلُوبُهُم وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيد» (الآية ٥٣). الرّبط واضح بين الآيتين، والآية الثانية تشير بوضوح إلى المنافقين واليهود، بحيث إنّ مسألة إلقاء الشيطان في ضمير النبي أو على لسانه تعود إلى المدينة ولا علاقة لها بمكة. أمّا وجود آيات نسخت ولم يبق لها أثر في القرآن، فهذا أمر معروف وعادي.

ثالثاً: آيات **الإسراء**(١٠٥) وهي من أواخر الفترة الثانية نزلت في سياق معيّن. في هذه السورة، آيات تشير بشكل واضح إلى محاولات قريش لإخراج النبي وأخرى إلى محاولات لاجتذاب المؤمنين، ففي هذه الآونة من الصراع، كانت قريش تتأرجح بين إرادة التفاهم وبين نزعة الإخراج والطرد. الآية تشير هنا إلى محاولات إغراء إزاء النبي، وأنّ النبي كاد يسقط في الإغراء ويميل إليهم لكن بصريح العبارة "شَيْئاً قَلِيلاً" فقط.



رابعاً: من الممكن أنّ سورة **الحج** تستعيد غرضاً معروفاً في الأديان، فكرة غواية الشيطان للرسول. في الماضي، حصل هذا للبوذا وحصل للمسيح، فغرض فتنة الشيطان يدخل في التقليد الديني والقرآن يريد أن يضاهي بين تجربة المسيح وتجربة محمد، وهو يعني أنّ الشك والنكوص قد يعتري حتى النفوس الكبيرة وأنّ قوى الشر لهم بالمرصاد، لكنهم دائماً يتغلبون عليها بعون الإله ورعايته.

خامساً: غير مقبول ما ترويه القصة من أنّ قريشاً سجدوا مع النبي في آخر سورة **النّجم** التي تلاها عليهم قطعةً واحدة. في الواقع، يُبرز التحليل بكل صرامة أنّ سورة **النّجم** متركّبة من مقاطع وأنها لم تنزل دفعة واحدة. ١) فمن آية ١ إلى آية ٢٥، أي من «وَالنَّجْم إِذَا هَوَى» إلى «فَلِلَّهِ الآخِرَةُ والأُولَى»، يمثّل النص مقطعاً واحداً باستثناء آية ٢٣ المُزادة من بعد، فيجب أن يقرأ هذا المقطع في الأصل كالتالي: «أَفَرَأَيْتُمْ اللاَّتَ وَالعُزَّى * وَمَنَاة الثالِثَةَ الأُخْرَى * أَلَكُمْ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى * أَمْ لِلإِنْسانِ مَا تَمَنَّى * فَلِلَّهِ الآخِرَةُ وَالأُولَى» (الآيات ١٩ ـ ٢٤). والمعنى متماسك والأفكار متتابعة والوزن واحد والقافية واحدة. ٢) ثم يأتي مقطع ثان أُلحق بالأول، نزل في نفس اللحظة التي ألحقت فيها الآية ٢٣: الآيات ممطّطة شيئاً ما والوزن مخالف لوزن القسم الأول، لكن الفاصلة هي نفسها (المقطع الثاني من آية ٢٦ إلى آية ٣٢). ومن الممكن أنّ المقطع الثالث (وهو من آية ٣٣ إلى آية ٥٦) نزل مع المقطع الأول أو أُلحق به فوراً، فالآيات جزلة قوية والأسلوب هو نفسه والقافية كذلك ويقول هنا نولدكه إنه مقطع قديم. ٤) وأخيراً فالخاتمة مقطع قائم بذاته وتبدأ بـ «أَزِفَتِ الآزِفَة» إلى «فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا»، ذلك أنّ الفاصلة تتغير والوزن والمعنى، كشأن كثير من خاتمات السور. فكلّ قصة السجدة وطبعاً ما نتج عنها حسب الرواية لا تبدو معقولة، كما أنّ المقطع الأولي متماسك تماماً لا مكان فيه لتغيير آيات بأخرى. كلّ ما نراه هو إضافة الآية ٢٣ للتأكيد على نظرة القرآن إلى الآلهة، ومن الأرجح



أن تكون هي والمقطع الثاني من أواخر الفترة الأولى، كما أنه من غير المقبول أن يعطى رقم ترتيب لكلّ السورة إذ أعطاها نولدكه الرقم ٢٨ وبلاشير الرقم ٣٠ من سور الفترة الأولى، إذ هي مركّب من المقاطع.

سادساً: لعلّ أهم برهان على عدم صحة رواية الغرانيق هو التناقضات في التورخة التي تجعل الأحداث الأساسية لا تتماسك بتاتاً. فمن جهة، تقول السّير إنّ اندلاع النزاع بين محمد وقريش لم يحصل حقاً إلاّ بعد ذكر آلهتها بسوء وشتم الآباء، أمّا قبل ذلك، فلم ينكروا عليه ولم يبعدوا عنه كثيراً. أمّا وقد عاب الآلهة فإنهم ردّوا عليه بعنف وشدّة وأخذوا في فتنة المؤمنين حتى إنّ النبي أمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة، فخرج الفوج الأول، وحسب ابن إسحاق تبعهم الثاني بسرعة. هذه الرواية عامة في كلّ السّير، من ابن إسحاق/ابن هشام إلى ابن سعد عن الواقدي إلى البلاذري إلى الطبري. أمّا رسالة عروة بن الزبير إلى عبد الملك وهي تأتي برواية قديمة وقد اعتبرناها صحيحة، فهي تقول وإنْ باقتضاب نفس الشيء: لم تغضب قريش قبل المسّ بالآلهة، والذين غضبوا للآلهة هم قريشيون لهم أموال في الطائف، لا شك بسبب علاقتهم باللات، فقاموا بقمع شديد إزاء المؤمنين وفتنوا من فتنوا، فأمر النبي بالهجرة إلى الحبشة. هنا، لا ذكر لقصة الغرانيق ولا لرجوع من هاجر ولا شيء يمتّ لذلك بصلة، خلافاً لما ورد في السّير، ورواية عروة تتماشى أكثر مع منطق الأحداث ومسار الدعوة.

والترتيب الزمني للقرآن هو الذي يسعفنا، إذ لم يحصل ذكر للآلهة ولا تهجّم عليها قبل سورة **النّجم**، ففي الآية ٢٠ تذكر الآلهة بأسمائها ـ وهي آلهة أنثوية[١٠٦] ـ ثم تنتقد قريش لاعتبارها أنها بنات الله (الآيتان ٢١ و٢٢)، ثم في لحظة أخرى تشددت اللّهجة فزيدت الآية ٢٣ لإجلاء موقف القرآن: هي ليست بنات الله، بل ليست موجودة بتاتاً، فهي آلهة ميثية وخيالية. وسورة **النّجم** من الفترة الأولى، ومن أجل ما ذكر فيها قام النزاع وقامت الفتنة، **ولم توجد أيّة فتنة قبل**



ذلك ولا أي صراع. فلماذا إذن، حسب السّير، أمر النبي **من قبلُ** بالهجرة، ولماذا أراد أن يقترب من قومه ولمّا يحصل شيء يستوجب ذلك، وبالتالي، لماذا هذه الآيات الشيطانية في سورة **النّجم** في حَال أنّ سورة **النّجم** بالذات هي التي دشّنت العداوة.

وهكذا، فلم يوجد قبل أن استكملت السورة بكل مقاطعها أيّ شيء مما يشبه القمع والفتنة، **ولم تقع الهجرة قبلها وإنما بعدها**، ولم يحصل بالتالي لا سجدة ولا رجوع للفوج الأول من المهاجرين، فتسقط كلّ الرواية حتمياً. وفي هذا الموضوع، ليس من شك في أنّ رواية عروة هي الصائبة والصحيحة، ولو أنه لم يذكر سورة **النّجم** وإنما عمّم المسار التاريخي.

سابعاً: لنا حجّة في أنّ هذه السورة هي التي تسبّبت في النزاع، وهي أنها تبعتها سورتان تعبّران بوضوح كامل عن عقيدة التوحيد وعن القطيعة في العبادة والدين، وهما سورتا **الإخلاص** و**الكافرون**: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. . .» و«يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ». ولئن وضع نولدكه هذه السور في آخر الفترة الأولى، بعيداً شيئاً ما عن **النّجم**، مع اعتبار العلاقة بين الثلاث سور، فلأنه لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ المقطع الثاني من **النّجم** أتى في نفس الوقت والسورتين وأيضاً الآية ٢٣ المضافة والتي هي في أصل النزاع. فبعد اكتمال **النّجم**، والمسافةُ الزمنية صغيرة مع المقطع الأول، انضافت السورتان، وتمّ الوجه العقدي للإسلام. ومن يتأمل في سورة **الإخلاص**، يَرَ عُمقها وما تشهد عليه من سبر وتحديد للشخصية الإلهية، فلا يمكن أن يأتي ذلك إلاّ عن رويّة وتفكير عميق، ولا صلة لها بالظروف. ماذا يعني هذا؟ يعني أنّ النبي ـ أو الإله من ورائه ـ اعتبر أن حان الأوان للتعبير جلياً عن التوحيدية. وقد سبقت ذلك إرهاصات نجدها مثلاً في سورة **الطور**، وقد سبقت مباشرة **النّجم**، كما بعض البوادر من قبل.

ثامناً: بعد **النّجْم** في صيغتها النهائية وبعد **الكَافِرُونَ** و**الإِخْلاَص**،



حصلت القطيعة وهي قطيعة عقدية تمسّ قلب الدين الوثني ولا يمكن ردمها. العديد ممن أسلم أو تعاطف مع الإسلام رجعوا إلى دينهم بضغط العشائر، أمّا النواة المؤمنة ممن قدر على الهجرة، فقد هاجروا في أفواج متتابعة إلى الحبشة، خوفاً على دينهم. ودينهم هذا لم يُستكمل إلاّ الآن، بعد دعوة أوّلية إلى التزكّي والإحسان إلى الفقراء، وبعد إنذار قوي بيوم الدين والنشر والبعث، والآن ها هوذا يتخذ وجه التوحيد وإزاحة الآلهة المزعومة بعيداً.

تاسعاً: في المقطع الثاني لسورة **النجم**، الآيات ٢٦ و٢٧ و٢٨، يوجد ذكر للملائكة وشفاعتها وصفتها الانثوية حسب الكافرين: «وَمَا مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لاَ تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ... الخ»، و«إنّ الّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بالآخِرَةِ لَيُسَمُونَ المَلاَئكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى». القرآن ينكر هذا وذاك ويعتبره كُفراً، وهذا بعد ذكر الألهة الأنثوية في المقطع الأول.

المصادر تقول إنّ القرشيين كانوا يصرّحون بأنهم يعبدون الملائكة ويجيبون محمداً بهذا الرأي. ماذا يعني هذا سوى مماهاة الآلهة ـ بنات اللّه ـ بالملائكة؟ أهذا معتقدٌ قديم في تُراثهم؟ لا أرى ذلك، إنما تحت ضربات الدعوة المحمدية وإرادة منهم أن يحافظوا على آلهتهم، ابتدعوا هذا الردّ تأثراً بالقرآن ومن المحتمل أيضاً لإيجاد حل وسط بينهم وبين ما أتى به النبي. بكلام آخر: نعترف بوجود اللّه وآلهتنا بناته تشفع لنا عنده (اعتراف ضمني بالآخرة)، هي كالملائكة بل هي تتماهى مع الملائكة وإن هي لا تتماهى معها فهم يعترفون بوجود الملائكة. ولا أعتقد أنّ كلّ هذا يدخل في الهزل، إنما هي أفكار جدلية عقدية لا تمسّ ولن تمسّ بالدين الواقعي.

إذن، قريش بدأت بتقارب ما. ما تقصّه رواية الغرانيق تكون إذن ويجب أن تؤول إن صحّ حتى جانب منها بأن النبي تجاوب مع هذا التطوّر القرشي، وليس هو الذي قام بالمبادرة كما تقول السير للإقتراب من قومه. قد يفسِّر هذا أنّ الذين قاموا بردّ الفعل هم من قرشيي الطائف



الأثرياء جدّاً والمتشبثين كثيراً بالمعتقد التقليدي، وليس من قرشيي مكّة الذين قاموا بالتقارب. من الممكن جدّاً أن الأوّلين رفضوا مثل هذا التركيب والتقارب الذي حدث في مكّة من طرف عناصر معتدلة فجاؤوا لتصحيح الوضع وإرجاع الأمور إلى نصابها ورفض أيّ تفاهم مع أفكار محمّد. وعندئذ، أجاب القرآن بصيغة التشدّد (الآية ٢٣ وما بعدها)، والتشدّد بيّنٌ ليس فقط في هذه الآية المنضافة، بل في آيات الملائكة (٢٦ و٢٧) فهذا أيضاً يكون ردَّ فعلٍ على ردٍّ فعلٍ. بعد هذا، وبعد هذا فقط، قام حزب الطائف بالفتنة وإيذاء النبي، ودشنوا القطيعة. ولا بدّ أن أضيف هنا أن عبارة عروة لا تعني أنّ ثروة قرشيي الطائف كانت موقوفة فقط على الطائف، بل هم من أهل الثراء الكبير عامة: «ناس من الطائف من قريش لهم أموال»، هذه عبارته ولم يقل: لهم أموال بالطائف. الكلمة المفتاح هي كلمة "لهم أموال" أي من كبار الأغنياء. **فالمال هو الذي وقف ضدّ محمّد**، أي حزب الأثرياء الكبار. ولعلّ تواجدهم بالطائف كان وقتياً، في تلك الفترة بالضبط، لإمضاء فصل الصيف أو لتفقّد ضياعهم. أعتقد في آخر تحليل أنّ دور أهل الطائف من ثقيف كان ثانوياً في القضية، لكنّه موجود، وأنّ ذكر محمّد للاّت أكثر من ذكره لمناة مثلاً زاد في غضبهم. وكما قلنا في أوّل تحليلنا لا بد أنه حصل شيء يخصّ الشفاعة، لكن لا نعرفه، ولا يمكن قبول الآيات الشيطانية كما ذكرت في المصادر. إنما هي قصّة صيغت بأسلوب التركيز والتكثيف condensation وبالأسلوب المسرحي لتلخيص سيرورة وتطوّر وحوار عقدي. وهكذا، من القَصَص، يمكن للمؤرِّخ أن يستخرج مفهومية.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل التاسع

هجرة أم تهجير؟

عزلة الرسول

عندما تحدَّثنا سابقاً عن مواقف كفار قريش وخصوم النبي، تحدّثنا عنها جملةً كما وردت في القرآن والسيرة والتواريخ وكأنها متزامنة، وهي في الواقع عرفت تطوراً. والقرآن نفسه شهد تطوراً في محتوى الدعوة ولهجتها، لكن أيضاً في موقفه إزاء قريش أو في ما وصفه من علاقات هؤلاء مع الرسول. ولقد رأينا أنّ عداوة قريش اشتدت بعد تتفيه القرآن لآلهتهم ودخوله في فترة تركيز التوحيد.

ولا أعتقد أنّ هذا حصل في السنة الخامسة من المبعث، بل قبل ذلك على الأقلّ بسنتين، علماً بأنّ دعوة النبي بمكة لم تتجاوز ثماني سنين أو عشر سنين أو إحدى عشرة سنة كما ذكرنا. وبقدر ما انتصبت العداوة وتركّزت في أواخر الفترة الأولى من التنزيل، بقدر ما اتجه القرآن إلى التاريخ كشاهد على تدمير الله للقرى الكافرة وكشاهد على تكذيب البشر المستمر لأنبياء الله. وهكذا يتّجه القرآن في الفترة الثانية إلى نظرة متشائمة للتاريخ البشري، وهو في آخر المطاف تاريخ علاقة الإنسان بالله وبإنذاراته المتتالية. ولا نعرف هنا تطور النزاع عبر أحداث عينية ولا الامتداد التاريخي لهذه الفترة: سنتان، ثلاث، أربع؟ إنها لا محالة فترة مليئة بالاستهزاء والتكذيب والتحدي وفترة توقف فيها مدّ دخول مؤمنين جدد في الإسلام.



أمّا في الفترة الثالثة والأخيرة فالمشهد يتغيّر. القرآن يلحّ على توحيدية صارمة لا نقاش فيها ويكثر من البرهنة عليها ويدين الشرك بقوة فيسمّي الكفار بالمشركين، ثم إنه يدين قسماً كبيراً من دين الجاهلية ويشرّع للمؤمنين موانع في الأكل كما أنه يبدأ في تأسيس الأسس الإبراهيمية للإسلام وهو مفهوم تبلور من بعدُ. هذه الفترة الثالثة التي قد تكون امتدت على ثلاث سنوات هي فترة صعبة بالنسبة للنبي. فالوحي لم يتوقف، والمعارضة كذلك لم تتوقف، بل ازدادت عنفواناً وقوة. فالصراع لا بد أن ينتهي بصورة ما لأنه تمادى وتمطّط ثم استقرّ.

وأخذ الزمان يلعب دوره الطبيعي في تغيير المعطيات: فجيل القدامى أخذ في الاندثار شيئاً فشيئاً، من أبي أحيحة إلى الوليد بن المغيرة إلى العاص بن وائل إلى الأسود بن المطّلب[١٠٧] إلى أبي طالب. وسيأخذ مكانهم أناس من جيل محمد نفسه أو من طبقة سنّه كأبي جهل (مخزوم) وأبي لهب (هاشم) وأبي سفيان بن حرب علماً بأن ذوي الأسنان من عبد شمس كانوا ما زالوا على قيد الحياة وسيموتون ببدر وهم اثنان: الوليد بن ربيعة وشيبة بن ربيعة. من الأقرب أنّ دور أبي جهل قَوِيَ وتفاقم وأنّ موت الخصوم من كبار السن لم يُضعف من حدّة النزاع بل زاد فيها، لأنهم في الجملة كانوا من ذوي المواقف المعتدلة نسبياً ولأنهم لا يرون في محمد منافساً لسلطتهم المعنوية ولا يأبهون به كثيراً، وهذا خلافاً للجيل الجديد. القدامى همّهم الآلهة والنظام الاجتماعي والجيل الجديد كما قلنا متخوّفون على شرفهم ومركزهم الاجتماعي وحتى السياسي بصفتهم قادة قريش، بالرغم من أنّ القرآن لم يتكلم عن سياسة المجتمع. لكن لو حصل إيمان بالتنزيل وبرسالة محمد، فمن الواضح أنّ شخصاً يتكلم باسم الله لا بد أن يطاع في كلّ أمر من الأمور، لأنّ طاعته من طاعة الإله وهذا ما سيحدث في المدينة.

الموت هنا لم يذهب فقط بالخصوم، خصوم محمد، بل أصاب أيضاً عمّه المقرّب إليه ومربيه وحاميه باسم القرابة القريبة. فلئن بالغت



مصادرنا كثيراً في إبراز تضامن بني هاشم وراء محمد ولئن كانت العشيرة الممأسسة ـ بنو عبد مناف ـ هي المسؤولة عن الثأر، فحماية أبي طالب لمحمد وحنوّه عليه لا يمكن الطعن فيهما. لقد كان أبو طالب مخاطِباً مرموقاً لسادة قريش وكان يلعب دوراً في تخفيف حنق قريش على ابن أخيه إلاّ أنّ دوره بولغ فيه كثيراً باسم تشيع ما مع أنّ السّيرة لا تبرزه على أنه ذو شخصية قوية فهو رجل سن، من الجيل القديم، متأصل في مجتمع بلده، له شرف المحتد والنّسب وهو سيد بني هاشم بالرغم من أنه لم يشارك في شرف المال الجديد. وهذا مما يدلّل على أنّ القيم القديمة لم تندثر تماماً، ولم يكن من الممكن أن تندثر في مدة جيل أو جيلين على الأكثر.

كان أبو طالب يلعب دور الوسيط. فعندما يملّ سادة قريش من مشاكسة الدعوة لهم ومثابرة محمد عليها، يتجهون إلى العمّ لتقديم حلول أو أنهم يطالبونه بالتأثير على ابن أخيه كي يكفّ عنهم. هذا ما ترويه السيرة، وتبدو الروايات قريبة من الحقيقة ومقنعة لأنها تتماشى مع النص القرآني. فيقال مثلاً إنّ وفداً من الأشراف اجتمع بأبي طالب قبل موته لكي يُوجد حلاً، فثبت النبي على موقفه ويستشهد صاحب السّيرة بهذه الآية: «وانْطَلَقَ المَلأُ. . .» **ص**، الآية ٦. وهي من الفترة الثالثة من القرآن المكي. الآية ذات دلالة كبيرة من الوجهة البيوغرافية ومعبّرة أيّما تعبير عن موقف قريش في تلك اللحظة على الأقلّ. وهي إذ تبرهن عن شيء فعن اعتدال الأشراف وتسامحهم إزاء ما اعتبروه مسّاً بعقائدهم في عقر دارهم. «فَلْنَصْبِر عَلَى آلِهَتِنَا. . .» يعني فلنثابر ولنثبت عليها ولنتسلّح بالصبر، ويعني أيضاً أنهم عُجَّز عن القيام بأية مبادرة نشطة. لكن من جهة أخرى لم يعودوا قادرين على تحمّل تهجم النبي على آلهتهم باستمرار عبر الكلمة القرآنية، ولا قادرين على تحمّل "حرب الكلمات" حسب عبارة جاكلين الشابي. فبالنسبة لوثنيين يقولون بتعدّد الآلهة، ما أتى به الرسول أمر عظيم وغريب و"عُجَابٌ" كما قالوا. بل اعتبروا أنّ المسيحيين، إذ



يقولون بالتثليث، هم أيضاً يعبدون آلهة متعددة، بحيث يكون التوحيد الصارم حدثاً جديداً تماماً يتجاوز فهمهم فعلاً. هم لم يتفوّهوا بما تفوّه به ذاك الشيخ/السيناتور الروماني أمام تدمير الدين الوثني من طرف قسطنطين، عندما أزيح معبدُ الإلهة "النصر" من مجلس الشيوخ: «نحن نطالب باحترام آلهة آبائنا وآلهة الوطن... فنفس السماء فوق رؤوسنا كلنا، ونفس الكون محيط بنا. وما يهمّ هو الوسيلة التي نصل بها إلى الحقيقة. فلا يمكن أن نصل بطريق واحدة إلى حلّ مثل هذا اللغز العظيم»(١٠٨) ويزيد ما معناه: «كُلُّنَا نَعبد الواحدَ في آخر المطاف». العرب، من خلال القرآن، لم يصلوا إلى هذا المستوى من التفكير والتعبير، وفي تلك اللحظة لم يفرض الإسلام سطوته عليهم. سيحصل هذا في السنة الثامنة من الهجرة، إنما الألم واضح في هذه الآية، وموقف الملأ في الواقع يستحق الاحترام والتأسّي. إنّ الديانات التوحيدية ـ المسيحية ثم الإسلام ـ غلبت بسبب شعورها أنها تمثّل الحقيقة وبالتالي فهي غير "متسامحة"، وهي دعوات مهيكلة منطقياً ومقامة على الفكر والعلم والكتابي بالمقارنة مع أديان الوثنية المقامة فقط على الموروث وقوّة التقليد مما جعل الإسلام يُنعَتُ بالدين "المُحْدَث" من جهة قريش، أي من دون تزكية الأجيال والتاريخ، وأخيراً هي أديان ترغيب وترهيب. عندما أتفكّر في مسار محمد كلّه، ما أراه هو شدة إرادته على إدخال الناس في حقيقته، في "دين الحق"، وقومه قبل كلّ حساب، وبكلّ الوسائل، وصموده على هذا إلى آخر نَفَس. الإرادية قوية جداً في الدعوة الإسلامية كما كانت عليه في المسيحية عبر استشهادات قديسي المسيحية، هنا في مسار طويل.

الرسول لم يفكّ الحصار اللفظي والمعنوي عن قريش، وهؤلاء لم يفهموا جدية الدعوة من الأول أي أنها جدّ وليست بالهزل. وتقول السّير إنّ موت أبي طالب ثلاث سنوات قبل الهجرة كان مصيبة على محمد. ما معنى ذلك؟ معناه أنّ حريته في التعبير وقد كانت مضمونة ستضعف وأنّ



دعوته الشباب للانضمام إليه ستجد أمامها سداً مَنِيعاً، وسيُشهر سلاح الفتنة مرة ثانية قبل الهجرة. إنّ النبي اقتنع بأنّ قريشاً لن تُسلم وأنّ عليه أن يتجه إلى غيرهم. هم يطالبون الآن ببراهين مادية للتعجيز، لكن القرآن متيقن من رَفضهم الإيمان حتى لو أنه أتى بكلّ الآيات، فقد غدت العلاقة علاقة أهواء وكراهية وعاطفة عاصفة. وبدأ يشتد النزاع من كلا الطرفين، ومن طرف قريش خاصة.

وإذ يقال إنّ الرسول اتجه إلى غير قريش من قبائل البدو في عكاظ وأشهُرِ الحَجّ أو إلى قبيلة ثقيف في الطائف، فلنا حجج في القرآن على هذا، إذ غدا الخطاب يتجه أكثر فأكثر "إلى الناس"، فيكثر استعمال عبارة «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» والمقصود بها العرب خارج مكة. وهكذا يتسع النداء القرآني إلى الوحدانية ويقين اليوم الآخر. صحيح أنّ القرآن الأولي اتجه إلى الإنسان عامة منذ البدء، وأنّ قرآن الفترة الثانية أتى بحجج كثيرة عن خلق الإنسان من لا شيء (مثلاً في سورة **الإنسان**) وأنّ عبارة "الناس" قد عنت أيضاً كلّ الناس أي البشر (من **الجنّة والناس**، سورة **الناس**). إنما، في واقع الأمور، كان الخطاب القرآني يتجه بالأساس إلى كفّار مكة ويسميهم بهذه التسمية وبتسمية "هَؤُلاَءِ"، ويبوح بأنّ الرسول وُجّه إلى "أمّ القُرَى وَمَا حَوْلَهَا" يعني خصيصاً، وأنّ الأنبياء من قبله وجهوا إلى قراهم ـ أي مدنهم ـ. ماذا كان يريد القرآن بعبارة "النَّاسِ كَافَّةً" من قبل؟ كلّ العرب من دون شك، لإلحاحه على عروبة اللغة القرآنية غيرَ ما مرّة، وهي العنصر المشترك القوي، ولإبطاله في الفترة الثالثة (في **الأنعام** مثلاً) لعدة أعراف بدوية. إنّ قصص الأنبياء والإلحاح على "اللسان العربي" تُبرز أنّ الدعوة القرآنية دعوة "**وطنية**" إذ لكلّ قوم نبيهم، وهذا أساسي في الفترة المكية. في الواقع إذن، وليس نظرياً كما في الأول، الخطاب يتّسع، كما أنّ مفهوم "الناس" إذ يعني العرب حسياً وبكلّ دقة فهو يتجه نظرياً إلى كلّ الإنسانية لكونه خطاباً إلهياً يعلو على كلّ البشر ويطلّ على الحالة الإنسانية. إنما الخطاب القرآني شيء والدعوة



شيء آخر. **الدعوة عمل وتبليغ واتصال بأناس في الواقع العيني**، واهتمام خاص بإقناعهم، ولو أنه من الواضح أنّ الأعراب لن يلتفتوا إلى قول محمد.

وهكذا دعا "الناس" إلى الإسلام، خارج مكة، بعد موت أبي طالب أثناء الحجّ أو في الأسواق الموسمية، ويشهد القرآن على أنّ النبي كان يتجول في الأسواق بصفة عامة، وعلى أنّ الكافرين كانوا لا يعتبرون ذلك لائقاً برجل ادّعى النبوة، والنبي في نظرهم خارجٌ عن الإنسانية وفوق الإنسانية.

ما تقصّه **السّيرة** هنا من نسج الخيال، ونحن نحسّ بذلك وبأنها مفتقدة أية مادة تاريخية. أمّا الحدث نفسه، كونه دعا ممثلي القبائل وأعرض عن دعوة قريش إذ ثبت أنهم لن يؤمنوا، فهو واقع دونما شك، وهو من دون جدوى لأنّ الأعراب، بموجب ثقافتهم، لا يفقهون شيئاً من ذلك وهم بعد خاضعون لخيارات قريش. وسنجد فيما بعد، في القرآن المدني، تعبيراً عن نظرة سلبية تجاه الأعراب، نتيجة التجارب النبوية في المدينة، لكن من الأقرب أيضاً نتيجة تجارب قديمة. «الأَعْرَابُ أَشدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا» (**التوبة**، الآية ٩٧)، يقول القرآن. والإسلام جوهرياً ومن الأصل متجه إلى أهل القرى في فكر النبي كما ذكرنا. وهذا ما يفسّر أنه اتجه إلى الطائف إذا صحّت قصة الطائف. فعدّة عناصر تجرّنا إلى الشك في حديث السّيرة بشأنها، من مثل أنّ سورة **الجنّ** نزلت قرب نخلة عند رجوع النبي من الطائف، وهي في الواقع من الفترة الثانية وليس من الثالثة. أمّا قصة امتناع سادة ثقيف عن معاضدة النبي وعن الدخول في الإسلام، فهو أمر متوقع، فاللات كانت بالطائف وسادة ثقيف كانوا أصدقاء وحلفاء قريش، ومن القرشيين ذوي الأملاك في الطائف انطلقت المعارضة الشديدة ضد محمد. ونحن نعلم بعد أنّ ثقيفاً امتنعت امتناعاً شديداً عند حصار الطائف في سنة ثمان وأنها قاومت النبي في حنين، ولم تسلم إلاّ في سنة تسع مجبرة على ذلك لأنّ المحيط كلّه دخل في



الإسلام. ما من ريب في أن الرسول كان يعرف كلّ هذه الاستعدادات السيئة إزاءه وإزاء دعوته، فكيف يطلب من ثقيف مناصرته على قريش؟ هذا أمر صعب التصديق إلاّ إذا اعتبرنا أنه **أُخْرِجَ بِالقُوَّةِ** فكان في حالة حيرة لا يعرف أين يتجه، والطائف أقرب بلد، وكان عليه أن يخرج من دائرة الحرم كي يستجير بشخص عند الرجوع. وهذا التفسير هو الممكن الوحيد لهذه السفرة المقدّر لها مسبقاً بالفشل، إضافة إلى واجب التبليغ في أي مكان كان. من الصعب أن ننكر خبراً أتت به السّير هكذا، بحذافيره، وأن نقرر أنه اختلق تماماً ولو أنّ أطروحة الاختلاق منطقية في كونها طرحت مشهداً قوياً يكاد يكون إنجيلياً لمعاناة الرسول ونضاله وألمه. فالقصة ذاتها واضطهاد النبي ودعاؤه، كلّ هذا جميل ومؤثّر ومن باب الخيال الرائع الذي هو أسّ السّيرة لأنّ هدف السّيرة كما قلنا خلق صورة للنبي. وبعد الطائف، تندرج قصة طلب الجوار لدخول مكة من الأخنس بن شريق أولاً ثم من المطعم بن عدي.

فإذا صحّ الحدث العاري، فهو يطرح علينا وضع الرسول في مكة آنذاك. لماذا الإجارة لولا أنه كان خارج الحرم وأنه كان مهدداً بصفة ما، أو صار مهدداً في حياته باستمرار، وهذا بلا شك من أسباب خروجه إلى الطائف. في الفترة المدنية، يسترجع القرآن الماضي في مكة قبيل الهجرة، فيقول إنّ كفار قريش أرادوا أن «يُثْبِتُوكَ أَوْ يقتلوك أَوْ يخرجوك». ثم إنه يعتبر أنّ الهجرة لم تكن إرادية بل كانت تهجيراً وإخراجاً «أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» يقول القرآن في عديد المواقع. على أنّ مبادرات الرسول نحو القبائل والقرى، نحو أرض الله الفسيحة وعباد الله الآخرين، أتت بنتيجة ذات أهمية بالغة، ولم تكن هذه النتيجة لتأتيَ لولا النشاط نحو الخارج وهذه المثابرة وهذه الثقة اللامتناهية في نصر الله، الآن كما بالغد. فهي من حسن الصدف إلاّ أنها صدفة سبقها تحضير وتنقيب وبحث لايني. والذي لا يُنكَر، كون النبي في هذه الفترة يئس تماماً من قريش وعرب الجوار. **فالرفض** محيط به ولعلّ أيضاً تزايد الاضطهاد في



مكة بشهادة القرآن. إلاّ أنّ تفاصيل السيرة والتواريخ خياليةٌ كما قلنا، والمشهد كله في جملته من صياغة الخيال التاريخي بما يحويه من لامعقولية: من جهة، الرفض والتهكم والضغط أينما حلّ الرسول في الخارج، وفي الداخل التهديد بفصم النزاع بالقوة، ومن جهة أخرى بزوغ الأمل المشرق والفتح العظيم ـ وكأنه معجزة لكنه واقع صلب ـ من خلال إسلام أبناء يثرب. مشهد ذو حدّين، ذو وجهين متناقضين: الظلمة والنور! فالخطوط العريضة، الأزمة والانفراج، صحيحة وليست من صنع المؤرخين، بل إنّ هذه الديالكتيك لم تكن واعية بذاتها أبداً ولا مقصودة: هي من صنع الواقع، والزخرف فقط من عمل المؤرخين ومن نسج خيالهم. في لحظة همّت فيها قريش «بتثبيت أو قتل» النبي، ينفلت النبي وأصحابه إلى دار الهجرة. وهذا منعرج خطير في تاريخ تأسيس الإسلام.

الذي نستنتجه من كلّ هذا وسنبرهن عليه أنّ موت أبي طالب وموت كبار السن كوّنا وضعية صعبة للرسول وأنه اتُخذ ضده قرار بالنفي والإخراج مما جعله يفتش عن ملجأ وحماية، سواء من القبائل أو من الطائف، وهذا أيضاً ما يفسّر ضرورة الجوار لدخول مكة بعد العودة من الطائف.

سواء دامت هذه المدة سنتين كما أرى ذلك أو ثلاث سنين أو حتى أكثر إذا عددناها من هجرة الحبشة فما بعد، أي من الفتنة الأولى وهي توافق الفترتين المكيتين من القرآن الثانية والثالثة، فالرسول كان منعزلاً يدعو في الصحراء، إذ أغلب المسلمين هاجروا إلى الحبشة ولم تبق إلاّ ثلة قليلة. وبعد موت أبي طالب، ازداد الانعزال. ونحن نعلم أنّ المهاجرين بقوا في الحبشة إلى حدود الهجرة إلى المدينة حيث رجع منهم ثلاثة وثلاثون شخصاً فقط، وسنرى أنهم اضطهدوا مرة ثانية فيما أُسمي بالفتنة الثانية. ولم يكن الرسول منعزلاً فقط بعد موت عمّه وقبل رجوع المؤمنين بل كان أيضاً تحت التهديد بالإخراج، بالنفي، وهذا ما حدا به إلى البحث عن ملجأ خارجي وعن الجوار من الداخل.



هجرة أم تهجير؟

قبل أن أدخل في أسباب تقبّل أهل يثرب الإسلام وإيواء النبي وأصحابه والمفاوضات التي حفّت بهذا الحدث، لا بد من طرح إشكال ذي أهمية بالغة وهو التالي: هل حصلت هجرة أم تهجير وإخراجٌ للنبي محمد من مكة؟ المصادر تتحدث عن هجرة إرادية إلاّ أنها تذكر أيضاً مشروعاً لقتل النبي وحده، نجا منه محمد بفضل الرعاية الإلهية وبفضل أعمال المكر والدهاء (قصة وضع عليّ في فراشه، القصة المستفيضة عن الفرار مع أبي بكر). لكن القرآن المدني إذ يسترجع الماضي يتحدث في آن عن الهجرة وعن المهاجرين وعن **إخراج** الرسول وأصحابه، وهو ليس نفس الشيء، لأنّ الإخراج يكون بالقوة والتهديد. الأمثال هنا تتعدد: «وَكَأَيِّنْ من قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قوةً من قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلاَ نَاصِرَ لَهُمْ» (**محمد**، الآية ١٣)؛ «إلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (**التوبة**، الآية ٤٠)؛ «وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُم» (**البقرة**، الآية ١٩١)؛ «إِنَّما يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّين وأَخْرَجُوكُمْ مِن دِيَارِكُم» (**الممتحنة**، الآية ٩)؛ «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ» (**الأنفال**، الآية ٣٠)؛ «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِم» (**آل عمران**، الآية ١٩٥)؛ «لِلفُقَرَاءِ المُهَاجِرِين الَّذِين أُخرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ» (**الحشر**، الآية ٨).

في الآيتين الأخيرتين، نلاحظ أنّ مفهوم الهجرة مقرون بمفهوم الإخراج أو أنّ الإخراج مضاف إلى الهجرة، كما نُلاحظ أنّ الإخراج بالنسبة للمؤمنين كثيراً ما يقرن بعبارة "دِيَارِكُمْ" وحتى في مرّة "وأَمْوَالِكُم". فبالنسبة للرسول، هو فعلاً إخراج بحت وكامل من قريته جملة، من مكة. وإذا أردنا أن نتعمّق في معنى هذه العبارة، فإنّا نُلاحظ في سور الفترة المكية الثالثة وحتى أحياناً في آخر الثانية تكرار فكرة الإخراج بالنسبة للأنبياء القدامى من مثل شعيب وغيره، وهم أنبياء مضطَهدون ومُكَذَّبون مَاهَى القرآنُ ضمنياً بينهم وبين وضعية الرسول كما



ذكرنا. وإذ يتهددهم قومهم بالإخراج (**الأعراف**، الآية ٨٨؛ **إبراهيم**، الآية ١٣؛ **الأعراف**، الآية ٨٢)، فالمقصود نفيٌ وتهجير بقرار من المجموعة وبالقوة. **يعني هذا أنّ محمداً كان هو أيضاً مهدداً بالإخراج باستمرار**. وتشهد آية من سورة مكية هي **الإسراء** على أنّ قومه كانوا "يَسْتَفِزُّونَهُ" لكي يخرجوه: «وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا» (**الإسراء**، الآية ٧٦). ولا يعني حسب رأيي بخصوص إخراج المهاجرين «مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ» أن المسألة مسألة استحواذ على الدور والمكاسب بل إنّ هذا تمّ بعد التهجير كما تروي ذلك المصادر بخصوص ممتلكات عبد اللَّه بن جحش وأموال صهيب الرومي وهما من الحلفاء.

كون أصحاب محمد لم يهاجروا بالمعنى الدقيق بل أُخرجوا أو صاحبوا نبيهم، فهذا أكثر رجحاناً في رأيي، لأنّ همّ قريش هو محمد ذاته وليس أصحابه ولأنّ أواصر القرابة متعددة، متكاثرة، وقوية. ولعلّنا نفهم من هنا لماذا ينعت القرآن المؤمنين الذين استقروا بالمدينة في نفس الوقت بأنهم مهاجرون وبأنهم أخرجوا من ديارهم. فهم أُخرجوا بصفة غير مباشرة لأنّ نبيهم أُخرج وكان عليهم أن يتبعوه، وهم هاجروا لأنهم لم يُجبروا على الخروج ولم يطردوا فعلاً بل اختاروا أن يرافقوا الرسول في دار هجرته. أمّا فيما يخصّ الرسول ذاته، فإن الإشكال يطرح نفسه بقوة. فالقرآن **لا يذكر أبداً كلمة هجرة بالنسبة لمحمد** بل كلمة إخراج كما رأينا وبكامل الوضوح: «قَرْيَتُكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ»، فيما أنّ السيرة والتواريخ تقصّ علينا حدثين: قرار من النبي أن يهجر بلده ويهجّر أصحابه قبله في اتجاه يثرب، حيث وجد منعة وإيواءً، وهذا لتكاثر الاضطهاد بمكة، فحصلت هجرة الرسول والمؤمنين، وهي الكلمة المستعملة. والحدث الثاني هو أنّ محمداً، بعد أن سبقه من سبقه من أصحابه إلى يثرب، كان مهدداً بالقتل، بل إنّ قريشاً قررت قتله وبالتالي مَنْعَه بأن يلحق بيثرب وبأصحابه، يعني منعه من الخروج من مكة بأشنع وسيلة وهي القتل[١٠٩]. أمّا التفاسير وحتى الطبري فإنها



تمرّ مرّ الكرام على الآيات التي يذكر فيها الإخراج، فلا تفسّر المفهوم إطلاقاً.

هذا التعارض بين السير والتواريخ وبين النصّ القرآني يضعنا في حرج كبير، لأنّ الحدث حدث كبير في تاريخ النبي وتاريخ الإسلام، وقد عُرف على أنه الهجرة وعليه قام التأريخ الإسلامي وبه دُشّن، وبالهجرة سمّي فهو التأريخ الهجري. وقد اتخذت عبارة الهجرة معنى كبيراً في القرآن ذاته، معنى روحياً ودينياً قوياً، إذ عنى الهجرة "فِي اللَّهِ"، ولها الأجر الأعظم بعد الشهادة، إذ هي قطيعة مع الأهل والأحبّة والوطن، وبمثابة موت في سبيل الله. وقد اعتبر النبي في المدينة أو يكاد أن لا إيمان إلاّ بالهجرة إليه إلى حدود فتح مكة على ما يقال، مع أنّ المهاجرين الفعليين تدفّقوا بعد ذلك إلى المدينة. الذي لا شك فيه أنّ المفهوم تضخّم وتفخّم واتخذ عمقاً دينياً وقد جمعه القرآن نفسه بالإخراج: «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ» كما جمعه بالإيمان والشهادة فاتخذ مرتبة عظيمة من جملة المراتب الدينية في الفترة المدنية وهي الإيمان والنصرة (الأنصار) والشهادة في الجهاد، والجهاد ذاته. وهكذا أضفى القرآن على الهجرة قيمة عليا، وفيما بعد التقليد الإسلامي. إلاّ أنها لا تنطبق في القرآن كما قلنا على النبي نفسه بل على المؤمنين الذين هاجروا بإذنه ـ المهاجرين ـ ومن بعدهم من هاجر إليه. **أمّا الرسول فقد أُخرج ولم يختر الهجرة الإرادية**. والأقرب أنه أخرج مرّة أولى قبل ذلك، فحاول أن يجد ملجأً في الطائف كما قلنا ففشلت العملية فشلاً ذريعاً، وهذا الإخراج الأولي يفسّر أنه لم يكن من الممكن أن يدخل مكة إلاّ بجوار مطعم بن عدي، ليس لأنه خرج من الحرم أو لأنّ موجة الاضطهاد قويت من طرف أبي جهل وأبي لهب خاصة الذي يقال عنه إنه رفع عنه الحماية وقد صار سيّد بني هاشم بعد موت أبي طالب. فالاضطهاد كان متتابعاً من زمان إنما قوي بسبب موت أبي طالب وبالكاد خَلْع أبي لهب له ووصل إلى قرار حاسم أو التفكير في قرار حاسم. ويكون البحث عن



الجوار بسبب الإخراج فلا يمكن تجاوز هذا القرار إلاّ به. ولعلّ جوار مطعم كان محدوداً في الزمن لكن لمدة طويلة نسبياً[١١٠] ـ سنة أو سنتين ـ تمكّن فيها أو فيهما محمد بعد الطائف من دعوة القبائل وأخيراً من دعوة أهل يثرب والاتفاق معهم وهذا من غير الممكن بلا حماية. ففي هذه الفترة كان على النبي أن يجد مخرجاً له ولأصحابه من قرار النفي الذي بات معلّقاً يتهدده. وبالتالي فما تشير إليه الآية حول القتل أو الإخراج أو الإثبات هي مداولات قريش في وضع محمد فوراً بعد موت أبي طالب، فاستقر الأمر على الإخراج، وإلاّ لا نرى أيّ حافز على اللجوء إلى الطائف، حيث لن يلقى محمد إلاّ الرفض والازدراء كما قلناه إلاّ بسبب أنّ قريشاً قررت بعدُ إخراجه. وكان بمثابة المعجزة أن أسلم أهل يثرب أو غالبيتهم لأسباب منها ما هو أساسي ومنها ما هو ظرفي، وهذا في العقبتين الأولى والثانية إن صحّ وجود الثانية، حيث لا يمكن أن تدوم العملية أكثر من سنة أو سنة ونيف. ولا يمكن قبول فكرة ابن إسحاق بأنّ أهل يثرب بايعوه في العقبة الثانية على الحرب، فهذا خطأ كبير وفادح. البيعة الوحيدة هي بيعة "النِّسَاء" على أن يحموه في ديارهم[١١١]، وإذ يحتاج النبي إلى ملجأ وحماية، فلأنه مطرود من قبيلته وبالتالي منفلت من حمايتها وكأنه خليع أو في وضعية مشابهة.

أمّا ما ترويه السّير من قلق قريش من هذه "الهجرة" وتخوّفها من أن ترجع عليها بالوبال، فهذا لا مبرر له إطلاقاً، وهو إسقاط من المستقبل على الحاضر. فقريش هي التي قررت الإخراج، وبالتالي فستكون مرتاحة لخروج محمد وأصحابه نهائياً، ويعني ذلك أنها فصمت القضية التي أقلقتها منذ عشر سنوات ونيف. فبعد أن شمَّرَتْ لإيقاف موجة الأسلمة بين أبنائها ومواليها ونجحت في ذلك عبر الفتنة الأولى مدة سنين، فلم يتجاوز عدد المسلمين المائة، ها هي ذا تقوم بفتنة ثانية فتحول دون دخول آخرين في الإسلام وتمنعهم من الهجرة، وأكثر من ذلك قررت إخراج محمد وحسم المشكلة تماماً ودفع الثمن لذلك، وهو ثمن باهظ،



لأنها قطعت عضواً حيوياً من أعضائها يتمثّل في المهاجرين من فتيان قريش وبناتها، في نقصان العدد وتقطيع الأواصر. فهذا قرار خطير، حيث يعني إضعافاً للقبيلة في سبيل تماسك أكبر، في سبيل الإبقاء على البنى القديمة المعتادة. ولا يظنّن المرء أنّ أشراف قريش اتخذوا هذا القرار عن طيب خاطر أو من دون ألم. فهذه القبيلة نرجسية تحب أبناءها وعاشت هذا الفراق النهائي بتكدّر وابتئاس، ولا نتكلم هنا فقط عن الأمهات والإخوان والزوجات حيث الألم الإنساني كبير، ولذلك أصداء في مصادرنا. ففي قريش، شعور قوي بالجماعة، ولذا يقولون عن النبي «فرّق جماعتنا»، وشعور قوي أيضاً بالنظام الداخلي والخارجي مما يفسّر الصمود أمام الإسلام.

في واقع الأمور، لو فكّرنا في مصيرالإسلام، لرأينا أنه دار في مجتمعين ـ مكة والمدينة ـ من ذوي القيمة الإنسانية العليا، من فوق المجتمع البدوي وفوق ممالك الشرق والشمال والجنوب. فقريش تنفي العنف فألغت كلّ حرب داخلية بين البطون[١١٢] وبالتالي **لا يَقتل قرشي قرشياً**، ليس فقط بسبب القَوَدِ (الثأر أو الدية) وإنما وعياً بوحدة الجماعة وعن حلم وروية ومحبّة. في الواقع، أخلاقياً، هذا المجتمع الصغير كان متقدماً جداً ولولا ذلك لما ظهر فيه محمد ولما كوّنوا إمبراطورية عظيمة وحضارة من أعلى حضارات الإنسانية كانوا قادتها ورؤساءها. أمّا المدينة فقد وهبت نفسها لرجل أجنبي وضحّت بأبنائها إيماناً بقيمة رسالته أولاً ولأسباب ظرفية ثانياً. هنا الحماس والوفاء. وهكذا فالتاريخ الكبير، تاريخ الروح والحضارة، لا يبرز إلاّ من خلال خصال إنسانية كبيرة. معنى هذا أنّ قريشاً صبرت عشر سنوات أمام الانشقاق الداخلي وأمام خطاب قرآني يَهَبُهَا للنار إلى الأبد بعنف وقوة. وإذ أجابت بالتهكّم فلأنّ التهكم سلاح العُجّز. الآن أجابت بقرار الإجلاء لكن بتؤدة وعلى مراحل، لأنّ الرسول احتمى بالجوار حتى وجد ملجأً. أمّا كونهم أرادوا قتله، فهذا مُجانب للحقيقة تماماً. كان هذا فقط احتمالاً من ثلاثة احتمالات: "أنْ



يَقْتُلُوكَ أَوْ يُثْبِتُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ"، باح به البعض من مثل أبي جهل ولم يكن ليبوح به لولا ما عُرف من كراهية أبي لهب لمحمد. على أنه مع هذا لم يكن أبو لهب ليقبل بالقتل لا هو ولا بقية بني عبد مناف من بني أمية وبني المطلب وبني نوفل. كلّ ما تقوله السّيرة هنا غلط واختلاق وتناقض محض لا يصمد أبداً أمام الفحص. **فلا هم قرروا قتله ولا هو فرّ منهم مع أبي بكر** ملاحَقاً من سفهائهم. وما قصة الغار إلاّ نزول سكينة الله أي حضوره على نبيّه وتسلية محمد لصاحبه على حزنه لأنّ الهجرة خيبة أمل كبيرة لا يمكن أن تجابه إلاّ بالثقة في الله: «إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (**التوبة**، الآية ٤٠).

هنا نصل إلى النقطة الحسّاسة: التهجير يعني فعلاً الفراق الأبدي وفراقاً أشد من الموت إذ الوعي والذكرى ما زالا قائمين، ويعني طرداً من أرض الوطن، ومحاولة تعايش مع أجانب مهما كبر إخاؤهم وازدادت محبتهم. ويعني أيضاً ترك الدور والأموال والأحبّة والأصدقاء والاجتراء على المجهول، على الفقر، على حياة اللاجئين الدونية. هذا بالنسبة لجمهور المهاجرين. أمّا بالنسبة لمحمد والمقرّبين من أصحابه، فالأمر أمرّ بكثير. صحيح أنّ النبي لاقى مُسْتَقَرّاً وحماية، والحماية ضرورية هنا ليس بسبب حرب قد تشنّها قريش كما في المصادر، بل لأنّ الإخراج هو كالخلع عن القبيلة - قريش - والقبيلة هي التي تعطي الهوية والحماية، حماية حياة الفرد باسم أواصر الدم. فالنبي، بسبب الإخراج، عاد أعزل وصار دمه كالمهدور ولذا شدّد في العقبة على أن يمنعوه «ممّا تمنعون نساءكم وأبناءكم»، جنباً لجنب مع قبول أهل يثرب للإسلام في عقيدته وأخلاقه الملزمة وتبيين النبي لماهية هذا الإسلام. وكان أحرى بابن إسحاق أن يسمّي العقبة الثانية ببيعة النساء إذ لا ميثاق في الأولى وإنما عرض للإسلام وإسلام من أسلم فقط.

رجوعاً إلى الخطورة العظيمة لمسألة الإخراج، فهي أكثر بكثير من هذه الأَبْعَادِ المادية والإنسانية والقانونية. هي تعني بالأساس إحساس



النبي بالفشل النهائي في إقناع قومه بالدخول في الدين الجديد، وقَدْ اعتبر إلى حدّ الآن أنه بُعث إلى قريته، أي مدينته وقومه. فالفرق كبير بين هجرة إرادية ووقتية لعلّ يأتي منها انفراج كما في هجرة الحبشة، وقد بقي أثناءها النبي في مكة، وبين إخراج نهائي مثل هذا. هو عدوان واضح، قطيعة، إجلاء للإسلام وأهله ونبيّه قبل كلّ حساب، هو قطع جراحي لعضو اعتبروه فاسداً، وهذا من طرف الجيل القيادي الجديد، أتراب محمد، بعد أن مات الأقدمون. عشر سنوات أو أكثر أو حتى ثلاث عشرة سنة كما تقول أغلب المصادر من الصّبر والدعوة ومعاناةِ تَقبّل الوحي وتشكّل القرآن في أضخم أجزائه، والاستهزاء والتعرّض للخصومة وفي بعض الأحيان للإيذاء وأشكال الجهالة زيادةً عن تعذيب المستضعفين: كلّ هذا قد يبدو وكأنه ذهب هباءً منثوراً، من دون إعطاء أيّة نتيجة في مكة.

من الواضح أنّ الآلية الاجتماعية هنا لم تلعب دورها، فلم يُسلم سادة العشائر، ولو أسلموا لاتّبعهم الآخرون. لكن هذا **الرّفض** ليس سببه فقط مشكلة التنافس على الشرف والقيادة من وجهة أنّ الاعتراف بنبوة محمد يعني أنه "سيتَفَضَّلُ" عليهم بحُكم علاقته مع الإله. فمسببات الرفض كما قدمها القرآن لها وجاهتها موضوعياً، وبالأساس لم يكن ممكناً أن تسلم مكة وحدها بل يجب أن يسلم كلّ محيطها من خزاعة والقارة والأحابيش وكنانة وثقيف وهوازن المعادية، وأن يتم إصلاح كلّ الهيكل الطقسي الوثني، وهذا ما سيحدث في آخر حياة الرسول فقط. الواقع أنّ قريشاً ستبقى على وثنيتها ولن تسلم إلاّ بإظهار القوة أو بهبات إلى "المؤلّفة قلوبهم" والانتماء إلى الدولة الجديدة. الدولة وقوتها الضاربة وإمكانياتها المالية هي التي جعلت قادة قريش يدخلون في الإسلام طمعاً وخوفاً، وليس القناعة الداخلية وجاذبية القيم الجديدة كما كان حال المؤمنين من المهاجرين من الرّعيل الأول. ومن هذا الوجه، فإخراج النبي يعني أنّ قريشاً لن تسلم أبداً عن طيب خاطر، بمبادرة من لدنها، أي أن تُسَلِّمَ بحقيقة المعتقد الجديد، أن تسلم لله وتأخذ بسبيل



الخضوع له ولرسوله: وهذا هو معنى الإسلام فهو خضوع واعتراف. من هنا الشعور بالفشل لدى محمد كما قلنا وكما نكرر، ومع هذا دائماً ثقته في الله وفي حقيقته وفي دوره كرسول، كيفما ستكون الظروف في المستقبل المجهول.

لكن هذا المستقبل سيبرهن على ثبات أمرين: الدّين باب الدخول في الأمة وهو باق غير مغيّب إلى النهاية، مكة دائماً نُصْبَ عينيه وأفق غير مُتجاوَز. فمع الفشل هناك الأمل والانفتاح وَلْنَقُل الفتح. فمحمد وأصحابه لم يلجأوا إلى الصحراء ولا إلى العالم البدوي ولا إلى ممالك الأطراف أو ما تبقّى منها، بل لجأوا إلى مدينة غير بعيدة دخل في الإسلام أغلب رؤسائها من دون كبير مشقّة، بل بسرعة مذهلة تبقى إلى حدّ الآن كاللغز لو قارنّاها بالرفض القرشي المتعنّت المستميت. ففي مجابهة إظهار العداوة، نجد هنا تَقَبُّلاً وحفاوة وإسلام الوجه، ووجد النبي مستقرّاً ثابتاً، ليس لجوءً أو حلفاً أو ولاءً، بل فعلاً مُهَاجَراً طيباً في وسط آمَن به. وهكذا إذ فقد مكة من جهة، فقد انفتحت له المدينة من جهة أخرى. وهكذا فالذهاب إلى يثرب للاستقرار النهائي يفسخ ظروف الإخراج المؤلمة، فيصبح هجرة، والقرآن والمسلمون محقون في تفخيم المفهوم. هنا سيبدأ الإسلام بالدخول في خضمّ الواقع، وستبتدئ **ملحمة** الإسلام بعد أن كان دعوة بلاغية وفكرية وميتافيزيقية تتعمّق أكثر فأكثر من الفترة القرآنية الأولى إلى الفترة الثالثة، وبعد أن ظهر أنّ الإقناع الفكري والبلاغي لم يُجْدِ شيئاً بمكة، ولم يكن هو العامل الأساسي لأسلمة أهل يثرب. ولعلّ الرفض القرشي هو الذي حدا بالنبي أن يعمّق فكره ويَدْخُلَ في ذاته ليستخرج أقوى صور الخيال الديني عبر **الأعراف** **والرعد** و**الأنعام** و**يوسف** و**إبراهيم**.

إنّ الهجرة/ الإخراج عبّرت مرّة أخرى عن صحة المثل القائل بأن لا كرامة لنبي في قومه إذ باستثناء حفنة المؤمنين الأوائل لم تدخل قريش في الدّين المحمدي أبداً عن طواعية، أعني قريشاً المُمَأْسَسَة. حقاً لقد



جاهد أبناؤها في الفتوحات ووسّعوا الإمبراطورية باسم الإسلام وباسم النبي من أمويين وعباسيين أي باسم السلطان الذي كوّنه النبي في المدينة والذي اتّسع، وليس حبّاً لله ورسوله كما كان شأن المهاجرين والأنصار. وتبيّن جلياً أنّ الكلمة لا تلعب دوراً كبيراً في استيعاب الناس إلاّ بعد زمن طويل وطويل جداً أحياناً. وعلى أية حال، فأهل يثرب وإن لم يكونوا قومه، فهم عرب وثنيون أقحاح من أهل الحجاز، أي من منطقة ظهور الإسلام، والقرآن يلحّ كثيراً على لسانه العربي وبذلك يتجاوز علاقات الدم، فهو موجّه إلى من يفهم العربية. وإذ كان أهل يثرب من الوثنيين، فهذا يدلّل على أنّ الوثنية في حدّ ذاتها ليست سبباً أساسياً في رفض الإسلام. إنما مكة قلب الوثنية، قلب جهاز ديني وجهاز شبكة التحام بالقبائل المجاورة. وبالنسبة إلى محمد، الهجرة إلى المدينة تعني اتساع رقعة الدعوة وتوجيهها إلى منطقة الجوار الشمالية ـ الغربية، وفيما بعد إلى الحجاز وأخيراً إلى أغلب أبناء الجزيرة العربية. واعتمد النبي في ذلك على وجود قاعدة إنسانية هي **الأمة** وعلى وسائل الحرب والسياسة. ولم يفتر الوحي طوال هذه المدة، إنما التحم أكثر فأكثر بالمشاكل المعيشة.

أهل يثرب والنبي

رأينا أنّ النبي كان مهدداً بالإخراج والنفي من مكة، وأنه كان يبحث عن ملجأ خارجي صوب عالم المدن وأوّلها الطائف، لكن الطائف كانت مسبقاً معادية، ولم تحصل أية تهيئة لذلك. وقد رأينا أنّ السفر إلى الطائف كان سببه إخراجاً أوّلياً حيث لم يعد النبي محمياً من طرف بني هاشم، ولا حتى من بني عبد شمس، حيث تسلّم السلطة فيها أبو سفيان[١١٣] بعد موت أبي أحيحة، وكلاهما من فرع أمية وهو البيت القائد بالنسبة للفروع الأخرى. ورأينا أنّ محمداً لم يدخل مكة، رجوعاً من الطائف، إلاّ بجوار المطعم بن عديّ سيد بني نوفل وهم أحد بطون



عبد مناف. وتحت مظلة هذه الحماية، دعا الأعراب إلى الإسلام في عكاظ ومِنى أيام الموسم دونما أمل كما هو واضح. فالدعوة الإسلامية لم يكن لها أن تينع أو تُستجاب إلاّ في أجواء عالم المدن وليس أبداً في عالم الرّحل من البدو. ومن خلال هذا البحث عن سند، حصل التلاقي بين محمد وأهل يثرب، مما يعني أنّ حالة الضغط التي كان يعيشها أجبرته على أن يتجه إلى الخارج، إلى آفاق أخرى وأن ينفلت من التقوقع المكي.

هنا تلعب صدف التاريخ دورها الكبير: من جهة محمد فهو في هذه الآونة يفتّش عن ملجأ، ومن أخرى أناس في هذه الآونة أيضاً يفتشون عن الرجل الاستثنائي الذي يمكن أن يأتيهم بالسّلم وهم في حالة عداء مستمر بين بعضهم. مع هذا، يطرح التلاقي بين محمد ويثرب إشكالاً ويبقى لغزاً إلى حدّ كبير: كون أهل يثرب دخلوا في الإسلام بأغلبية ساحقة وبكلّ انتظام في وقت قصير نسبياً وكونهم أقبلوا بجرأة على تسليم أمرهم إلى رجل أجنبي لا يعرفون عنه إلاّ أنه يدعو إلى دين جديد مُنافٍ لوثنيتهم. وهذا الدّين إلى حدّ الآن دعوة ميتافيزيقية لم تدلّل بعد على مقدرتها على تنظيم المجتمع، سوى فكرة وحدة المسلمين كما تتبيّن من خلال القرآن.

المصادر تعطي لنا أسباب تحمّس أهل يثرب للدخول في الإسلام وقبولهم لجوء النبي لديهم. فقد كانت بين بطونهم حروب شرسة انتهت وقتياً بوقعة "بُعاث" الدامية، وكان الوضع غير مستقرّ تماماً، وانتفى الأمن من المدينة إلى درجة أنّ كلّ شخص كان يخشى على حياته متى خرج من أرض عشيرته. والقرآن نفسه يشهد فيما بعد على هذه الحالة إذ يقول: «فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ (الله) إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ» **(آل عمران**، الآية ١٠٣). من جهة ثانية، كان أهل يثرب على علم أكثر من أهل مكة بالدّين الكتابي التوحيدي من خلال اليهود المستقرّين بالمدينة. وكانت العلاقات بين قُرَيْظة والنّضير فاسدة مع بطون الخزرج في تلك



الآونة، والمصادر تقول إنّ اليهود كانوا يتهددونهم بنبي سيأتي[١١٤] وينتقم لهم ويشد أزرهم. وبالرغم من أنّ هذه المصادر وبالخصوص ابن إسحاق تطرح الأمور بكثير من السذاجة، إذ تُظهر أنّ أهل يثرب اعتبروا أن محمداً هو هذا النبي وأرادوا أن يسبقوا اليهود بالاعتراف به، فإن القرآن يشهد على أنّ اليهود كانوا فعلاً «يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِين كَفَرُوا» (**البقرة**، الآية ٨٩) بإتيان نبي. والقرآن يعتبر أيضاً أنّ هذا النبي لا يمكن أن يكون إلاّ محمّداً. في الواقع، المقصود باستفتاح اليهود هو إتيان مسيحهم المترقّب ليس أكثر. هؤلاء اليهود لم يكونوا في حالة عداء مع العرب بصفة مستمرة[١١٥]، بل أقاموا حلفاً مع الأوس وحاربوا معهم في حرب "حاطب" الأخيرة، إنما قتل أحدُ قوّاد الخزرج عمرو بن النعمان رهائنهم[١١٦]، وكان فعلاً يريد إخراجهم من ديارهم. فالتهديد المشار إليه يأتي في هذا السياق، وليس في قلب العلاقة الأساسية بين كلّ العرب وكلّ اليهود، وقد كانت حسنة. من جهة أخرى، لم تكن يثرب كما كانت عليه مكة قلب الوثنية مع وجود البيت والحرم والمشاركة المكثّفة في الحجّ ولم تكن مواقعُ الحجّ قريبة منها فضائياً. ثم إنّ قريشاً تَلِفُّ لفَّها قبائلُ وعشائر من الجوار نصف متوحشة ومتشبّثة بالدّين الوثني من مثل خزاعة وصوفة وبني بكر بن عبد مناة ـ وهؤلاء متعصّبون للكعبة "متألّهون"[١١٧] كما يُقَوِّلُون بذلك النبي ـ والقارة وأخيراً ثقيف المتحضرة والمستوثقة من وجود اللات لديها. وقريش بعد ذلك أهل تجارة مجبرون على التعامل الجيد مع الجوار ومع من يشقّون ديارهم، ولهم شعور بالعظمة والمركزية.

وليس هذا شأن أهل المدينة، فهم وثنيون كغيرهم من العرب، بل ليس لهم حمى ولا حرم، إنما لهم ورع خاص إزاء مناة، وموقعها ـ الحُديدة ـ لا يبعد عنهم. وهم يشاركون كغيرهم في طقوس الحجّ ولا يبدو أنهم يُتِمُّونَهُ بزيارة إلى البيت بل بزيارة إلى مناة، حسب المصادر. وإذا كانت لهم علاقات مكثّفة ببدو الحجاز الشمالي من مثل جهينة ومزينة



وأشجع ومن وراء ذلك ببَلِيٍّ وقبائل قضاعة، فلهم علاقات أيضاً بقريش بالرغم من أنّ الخط الأهمّ للتجارة لا يمرّ بديارهم(١١٨). وتذكر مصادرنا أنّ الأوس، وقد غُلبُوا في إحدى مواقع حرب حاطب، أرادوا لأنفسهم الحلف مع قريش(١١٩) أي الإقامة بمكة كحلفاء. ورفضت قريش ذلك، إنما في هذا دلالة على الاعتراف بأولوية قريش، وقد يكون الخبر موضوعاً أو أنه لا يهمّ إلاّ قسطاً من الأوس، وليس كلّ القبائل، أو أنّ الحلف هنا حربي ليس أكثر.

ولكي نتفهّم كيف وصل أهل يثرب إلى استدعاء الرسول واقتباله برحابة صدر، بل الدخول في دينه كلّهم باستثناء بعض بطون أوس اللات، فلا بد من تفحّص الحالة العامة التي كانت عليها يثرب. فيثرب عتيقة جداً، ومع الأسف لم توجد فيها حفريات تسعفنا. ولا بد أن تَوَالَى عليها أجيال من المستقرين، عرب في الأول ثم يهود ثم عرب جُدُدٌ من بني قيلة. ويثرب أرض زراعية بامتياز لأنها سهل ممتد على أكثر من ثلاثين كيلومتراً مربّعاً محصّنة بجبال. وخصوبة أرضها ترجع إلى وجود عيون كثيرة ومياه وإلى كونها أرضاً بركانية (من هنا كلمة الحرّات)، فزُرع في قلبها النّخيل وفي محيطها الحنطة والشعير. وأهلها بالضرورة مزارعون إلاّ أنّ الأرستقراطية تعتمد على أيدي العبيد والموالي والحلفاء وهؤلاء كثرة. إنّ الزراعة تردفها الصناعة عند البعض من اليهود كبني قينقاع، وهناك أيضاً تتاجر مع الجوار وحتى مع الشام لكنه بعيد عن أن يوازي تجارة قريش الكبيرة. وليست يثرب على غرار الطائف مدينة حقيقية متلاصقة الدور، مكثفة الحضور الإنساني على رقعة صغيرة، مكتسبة لنواة عمرانية في الوسط كالكعبة أو مقام اللات، محاطة بسور يحميها على غرار الطائف، فتكون النّخيل والمزارع خارج السّور وداخلَه السكان، بل هي شتات من تجمّعات الدور والمساكن، شتات من القرى الصغيرة وحولها أرض كلّ عشيرة وداخلها **الأُطم** المحصّنة. كلّ أرض يثرب مدجّجة بالأطم(١٢٠)، وقد يرجع هذا الأمر إلى زمن عتيق مردّه



الخوف من هجومات البَدْوِ الجياع العنيفين، وهو بعدُ تقليد لدى يهود وادي القرى حيث الحصون الشاهقة وتقليد لدى حضر الشمال من مثل كندة ودومة الجَنْدَل(١٢١) ومن وراء ذلك الغساسنة. ولا شك في أنّ هذه النزعة تأكدت في نصف القرن الذي سبق المبعث حيث تكاثرت النزاعات المسلّحة بين العرب واليهود أولاً، ثم بين العرب أنفسهم، بين العشائر، وتفاقم الأمر في العقود القريبة من المبعث.

في تلك الفترة، تكاثر عدد السكان. فابن سعد يحصي من العرب(١٢٢) ثلاثاً وثلاثين عشيرة ممن شاركوا في بدر سوى ممن لم يشارك من اليهود وبطون أوس اللات المعادية للإسلام (خَطْمة وأمية). وهو لا يعدّ إلاّ خمس عشرة عشيرةٍ من قريش بما في ذلك قريش الظواهر. وعندي أنّ قريشاً لا يتجاوز عددها كما قلت الألفي شخص من الصُّرحاء فيما أنّ أهل المدينة ينيفون على الأربعة آلاف أو الخمسة آلاف إذا عددنا اليهود، على أنّ المصادر تضخّم من الأعداد فتجعل مثلاً مقاتلي بني قريظة(١٢٣) يزيدون على الستمائة مما يعني أنّ القبيلة تضمّ ألفي شخص على الأقل، وهذا غير مقبول بتاتاً. إنّ الصراعات المسلحة بين العشائر قديمة، ومن الممكن أنّ من جملة الأسباب لذلك الاستحواذ على الأراضي والحاجة إلى التوسع كما يقول وات(١٢٤)، ولعلّها استفحلت بتضخّم عدد السكان بعد جيل أو جيلين، ولنا شاهد على ذلك في استيلاء عشيرة بَيَاضة على أراضي ظُفَر، وقد يكون هذا الاستيلاء في نفس الوقت سَببَ الحروب أو نتيجة الانتصار. وتُكثر المصادر من ذكر أهمية الثأر كأصل للحروب، وهذا صحيح إلاّ أنّ الثأر يعني الثأر للقتل فيما قبل، والقتل يعني العداء أو جوّ عداء بين عشيرتين قد تلتف حولهما عشائر أخرى فيتسع مجال الحرب. ولماذا العداء؟ الأسباب الاقتصادية تلعب دورها، وأيضاً مطامح بعض القادة إلى الهيمنة والغلبة. لكن هناك نقطة أساسية أهمّ في تفسير مثل هذه الحروب التي لم تَنِ، وهي أنّ أهل يثرب أبقوا على تنظيم اجتماعي بدوي وعلى القيم البدوية، ولم ينجحوا في



تكوين مدينة منسجمة وروح للمدينة، كما نجحت في ذلك مكة والطائف. فهم عدائيون، محاربون، لا يتسامحون في الثأر أبداً، وهذا في فضاء ضيّق ليس متسعاً جداً كما لدى القبائل البدوية حيث يصعب أخذ القاتل والثأر منه. هنا القاتل أمام الأعين وديار عشيرته قريبة وأوتوماتيكية القصاص تنشغل بقوة مع ما تعني من ٱلتفاف القبيلة حول أبنائها.

ولا يَظُنَّنَ المرء أنّ هذه الحروب جرت بين كلّ الخزرج وكل الأوس بل بين عناصر قبلية لعبت دوراً خاصاً وكبيراً في ذلك[١٢٥]، من مثل عبد الأشهل وظُفر وواقف وخطمة وهم محسوبون على الأوس، وبني الحُبلى وزُرَيْق وبَيَاضة والقَواقِلة وهم محسوبون على الخزرج. في الواقع، لا نجد هذا التقسيم الثنائي إلاّ في الحرب الأخيرة وبصفة مضمرة (حرب حاطب) ولا نجده في صحيفة النبي[١٢٦]، التي تُقسّم أهلَ يثرب إلى ثماني وحدات، إنما نجده بالخصوص عند النّسابين. بل قد يطرأ أنّ عشيرة من الخزرج أو من الأوس تشنّ الحرب على عشيرة ـ أخت وتسلبها أراضيها. لكن الحرب الأخيرة قبل الإسلام وهي حرب حاطب وسّعت من دائرة التحالفات وأقحمت عناصر متعددة من الأوس ضد عناصر أخرى من الخزرج حتى وصل الأمر في وقعة بُعاث إلى أن تتجابه بياضة وبنو النّجّار ومعهم عناصر من جهينة وأشجع ضد ظفر وعبد الأشهل وأوس مناة وعمرو بن عوف ومعهم حلفاؤهم من اليهود[١٢٧]. وكان على رأس كلّ تجمّع عمرو بن النعمان وحضير بن سِماك. وعمرو هذا هو الذي أضرم الحرب ورفع العنف إلى درجة قوية، فقتل رهائن من اليهود حتى إنّ ابن أُبيّ انسلخ عنه مع قبيلته من بني الحُبلى. ولما قُتل الرئيسان توقفت الحرب، وقد قيلت أشعار كثيرة في هذا المضمار وطوال نزاع حاطب: حسّان بن ثابت[١٢٨] (خزرج) وقيس بن الخطيم[١٢٩] (أوس)، وهما شاعران فحلان لا يوجد مثلهما بمكة، إذ ابن الزِّبَعْرَى ليس بذاك.

ومن الواضح أنّ شخصاً مثل عمرو بن النعمان لعب دوراً أساسياً



في تسعير الحرب وتوسيع نطاقها، كما في تجاوز أعرافها. ولا أرى أنّ هدفه كان، كما يقول وات[١٣٠]، توحيد المدينة بالعنف والسيطرة، فهذا هدف مستحيل كما أنّ أيّ تفكير في تسويد ابن أُبيّ كان بعيد المدى بالرغم من أنه لم يشارك في بُعاث، لكنه شارك في أغلب وقائع حرب حاطب. إنّ تركيبة المدينة القبلية لا تقبل بفكرة التوحيد هذه من لدن رجل منها، وما خلّفته الحروب من الإحن جعل الانقسام وقلّة الأمن يستفحلان. على أنّ الملل من الاضطراب والتطلع إلى السّلم ظهرا بقوة في الضمائر، خصوصاً لدى القبائل التي لم تشارك بفعالية في الحرب وهي الأغلبية وهي التي تضررت فعلاً من النزاع. فكانت هناك حاجة ملحّة إلى تجميع الكلمة، لأنّ أهل يثرب مجبرون على أن يتعايشوا ولم يعد هذا ممكناً، بل لم يكن ممكناً من قديم بسبب الحرب المزمنة. وقد تفاقمت وَتيرتُها، من صنف حروب **الأيام** القبلية إلى صنف الوقائع الكبرى مثل بُعاث حيث بلغت أوجها ولعلّها لن تقف هنا.

هنا حصل التلاقي بينهم وبين النبي محمد، وهو أكثر من تلاق عاديّ، إذ كان محمد يبحث عن ملجأ وحماية وكان بإمكان أهل يثرب أن يمنحوه هذا اللجوء ويبقوا دينياً على حالهم أو أن يسلم عدد منهم عن اختيار فردي ليس أكثر. الذي حصل فعلاً يشبه المعجزة: كونهم أسلموا كلهم باستثناء القليل من أوس اللات في ظرف سنة تقريباً. والنبي من جهته لا يقبل بأيّ دور سياسي أو تحكيمي إلاّ بالدخول في الإسلام، كما سيبرهن على ذلك من بعد. ومن الواضح من جهة أخرى أنّ وضعية النبي الاستثنائية، أعني وضعية الشخص الكاريزمي ضرورية لكي تتكَوَّن سلطة حقيقية يُرجع إليها، خاصة وأنّ محمداً أجنبي عن المدينة. بصفة عامة، الالتجاء إلى الأجنبي عند العرب مشروط بدور استثنائي ما: الحَكَم مثلاً والكاهن وبأحرى النبي إذا اعتُرف به أَوْ فُهِمَ معنى النبوة، وهذا شأن أهل يثرب. فقد أسلموا بكلّ صدق ووفاء وبرهنوا فيما بعد على الإخلاص الكامل، فالأنصار هم مادة الإسلام وبهم نجح محمد في فرض دينه.



هذا يعني أنّ العرب ليسوا كلهم كقريش، أهل تكبّر وتعنّت، وأنّ البشر دائماً مستعدون لتقبّل الدعوة الرشيدة الحكيمة كيفما ما كان أصلها. فالمسيحية رفضها اليهود، والبوذية أينعت في الصين واليابان وآسيا ورفضها الهندوس، لكن بعد زمن طويل. الذي جرى هنا هو تقبّل الدعوة في جذورها وفي حياة صاحبها، بعد ثماني أو عشر سنوات من النداء في صحراء مكة. كون مكة مكتسبة لما يقارب الحكومة وهو الملأ، وفيه سادة العشائر، ولأنه توجد عشائر قوية تهيمن على الأخرى ـ أمية، مخزوم، سهم، جُمَحْ ـ وبسبب المصالح التجارية والدينية، لم يجد الإسلام حظّه هنا. وهكذا دخلت المدينة في المغامرة النبوية ومغامرة إنشاء الإسلام. وما سيقوم به النبي نتيجةَ الوضع في المدينة ونزولاً عند رغبة أهلها هو تكوين **الأمة**، المجموعة التي تعلو على علاقات الدم، والمقامة على دين مبني بعدُ. وفي تقبّل هذا التجديد المطلق جرأة كبيرة من طرف الأنصار.

أمّا كيف قامت العملية فتسهب المصادر في ذلك وتغلط كثيراً. لقد أصبحتُ متيقناً من حدوث اتصال أولي قد يكون جَمَعَ بين الأشخاص المذكورين في أول لقاء بالنبي وأولئك المذكورين في العقبة الأولى. ثم فشا الإسلام بالمدينة ودخل فيه سادة من سادات العشائر وشباب من الشباب وحصل بعد سنة اتفاق نهائي وبيعة مكثفة على أن يسلموا هم ومَنْ وراءَهم ويحموا النبي في ديارهم، **تلك هي ما أسموه بالعقبة الثانية**[١٣١] **وهي في رأيي العقبة الوحيدة**. فمثل هذا التحول يحدث بسرعة وليس عن طول مفاوضات وقد كان النبي ذاته متسرّعاً لأنه مهدد، وأخيراً يبدو أنّ بيعة "الأنصار" في العقبة الأولى والثانية هي نفسها سوى أنّ ابن إسحاق يضيف في الثانية بيعةً على الحرب لم توجد أبداً وما كان يمكن أن توجد سوى أنه يمطّط في الزمن.

ولنا في بعض الروايات القديمة ما يدعم فكرة البيعة الواحدة. فهذا عبد اللّه بن أبي بكر بن حزم، حسب ابن كثير، ينكر تماماً وجود بيعتين



في العقبة[١٣٢]، وهو أحد من يعتمدهم كثيراً ابن إسحاق في رواياته. ولنا أيضاً نصّ من عروة بن الزبير، مقتضب ومتراصّ كالعادة[١٣٣]، يستفاد منه نفس الشيء ويعطي صورة أخرى عما جرى بين النبي وأهل يثرب وبين المسلمين وقريش. يقول عروة: «لما رجع من أرض الحبشة من رجع منها ممن كان هاجر إليها قبل هجرة النبي (ص) إلى المدينة، جعل أهل الإسلام يزدادون ويكثرون وإنه أسلم من الأنصار بالمدينة ناس كثير وفشا بالمدينة الإسلام. فطفِق أهل المدينة يأتون رسول الله (ص) بمكة، فلما رأت ذلك قريش تذامرت على أن يفتنوهم ويشتدوا عليهم، فأخذوهم وحرصوا على أن يفتنوهم فأصابهم جهد شديد، **وكانت الفتنة الآخرة وكانت فتنتين**: فتنة أخرجت من خرج منهم إلى أرض الحبشة حين أمرهم بها وأذن لهم في الخروج إليها، وفتنة لما رجعوا ورأوا من يأتيهم من أهل المدينة».

«ثم إنه جاء رسول الله (ص) من المدينة سبعون نقيباً، رؤوس الذين أسلموا، فوافوه بالحجّ فبايعوه بالعقبة وأَعْطَوْهُ عهودهم على أنّا منك وأنت منّا وعلى أنه من جاء من أصحابك أو جئتنا فإنّا نمنعك مما نمنع منه أنفسنا. فاشتدت عليهم قريش عند ذلك فأمر رسول الله (ص) أصحابه بالخروج إلى المدينة»[١٣٣].

رواية عروة بن الزبير ثمينة حقاً وشفافة. ما تنطوي عليه أولاً هو رجوع المهاجرين من الحبشة بصفة مكثّفة، وقد يكون هذا بنداء من النبي أو لأنهم سمعوا بمشروع الهجرة إلى المدينة، ولا يذكر عروة عددهم. من جهة أخرى، فشا الإسلام بالمدينة وغدا مؤمنو هذا البلد يأتون النبي بمكة وينتشرون بها جهاراً وليس بصفة سرية. أمّا كيف أسلم أهل المدينة، فلم يذكر ذلك عروة، والأرجح أنّ هذا تمّ بعد اتصال أولي وقد أقررنا بوجود مثل هذا الاتصال، لكن ليس على صفة عقبة أولى لا معنى لوجودها. ولما رأت قريش تكاثر أتباع النبي ممن رجعوا من الحبشة ومن الأنصار، لم يرُق لها الأمر، فأخذت في فتنة المسلمين من أبنائها وليس



من الأنصار، فهذا غير ممكن حسب الأعراف الجارية. واشتدت عليهم فكانت كما قال فتنة ثانية، والأولى قبل الهجرة إلى الحبشة وعند القطيعة مع النبي. ومن الواضح أنّ قريشاً لم ترتح لما رأته من مساندة أهل يثرب. هنا فقط تقع العقبة واتفاق العقبة مع النقباء، وهي كما هو واضح **العقبة الوحيدة**، اتفاق لحماية الرسول وأصحابه، ولا وجود إطلاقاً لأي مشروع **حرب** فهذا من خيالات ابن إسحاق. بعد العقبة هذه وعندما اتضحت معالم الهجرة إلى المدينة، اشتد عود الفتنة وقوي إزاء المؤمنين «فأمر رسول الله (ص) أصحابه إلى الخروج إلى المدينة». عروة يستعمل كلمة خروج القرآنية، ويبدو كأن الخروج تقرر بسبب استفحال الفتنة في آخر مراحلها، أي كأنه كان إرادياً وإخراجاً غير مباشر لأنّ الحياة لم تعد تطاق بمكة. في الواقع، ليس الأمر كذلك وإلاّ لا نفهم اتفاق العقبة ولماذا وُجد، وكلّ السياق السابق يعني أنّ النبي مهدد بالإخراج وأنّ حياته في خطر. اتفاق العقبة سطّر كلّ شيء، فقط استفحال الفتنة جعله يأمر أصحابه بالخروج، يعني **بالخروج توّاً** من دون انتظار.

البيعة هنا بيعة واحدة سبقها أنّ الإسلام فشا بالمدينة كما سبقها رجوع قسم وافر من المهاجرين إلى الحبشة وقد كانوا موجودين ببدر إلاّ خمسين منهم حسب ابن سعد، فهم بقوا بالحبشة إلى حدود الهجرة إلى المدينة.

من ناحية أخرى ومنطقياً، ليست هناك أية ضرورة لأن توجد بيعتان من نفس المضمون كما يروي ذلك ابن إسحاق ومن أخذ عنه: وهذا المضمون هو أن لا يشركوا بالله شيئاً ولا يسرقوا ولا يزنوا... وأنّ لهم بعد ذلك الجنّة، وأن يمنع الأنصار النبي مما يمنعون منه نساءهم وأولادهم. على أنّ ابن إسحاق ينعت البيعة الأولى ببيعة **النساء** والثانية ببيعة **الحرب**(١٣٤) اعتماداً على آيتين من القرآن. ولا يذكر ابن إسحاق ولا ابن هشام لماذا سميت هذه البيعة الأولى ببيعة النساء، وقد يعتقد المرء أن ذلك مرجعه العهد بحماية الرسول كحمايتهم لنسائهم. في الواقع، ليس



هذا صحيحاً، فالتسمية مرجعها آية من سورة **الممتحنة** (الآية ١٢) المدنية تخصّ النساء اللاتي أسلمن: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جَاءَكَ المُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لاَ يُشْرِكْنَ بالله شَيْئاً ولا يَسرِقْن ولا يَزْنِينَ ولا يقتُلنَ أَوْلاَدَهن ولا يأتين بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيدِيهِنّ وَأَرْجُلِهِنَّ ولاَ يَعْصِينَكَ في مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ واستغفِرْ لَهُنَّ الله إِنَّ الله غَفُورٌ رَحيم». إن محتوى نصّ البيعة الأولى وحتى الثانية ـ إذ هو يتكرر ـ مأخوذ إذن من آية قرآنية لاحقة اعتُبرت أنها تمثّل لبّ الإيمان. إنما ما لا يمكن قبوله أنّ البيعة الثانية حسب ابن إسحاق تميّزت عن الأولى ليس فقط بعدد المبايعين (٧٣ عوض ١٣) بل أكثر من ذلك بأمر الحرب ضد الكافرين، ويستشهد هنا ابن إسحاق بآية من سورة **الحجّ** نزلت في فترة معركة بدر وأخرى متأخرة جداً نزلت بعد الفتح أو إبّانه أو قبله. وهما: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ الله عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِير * الَّذِين أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (**الحج**، الآيتان ٣٩ و٤٠)؛ والثانية هي: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُون فِتْنَة وَيَكُونَ الدِّين للَّهِ» (**البقرة**، الآية ١٩٣).

فمما لا شك فيه أنّ الأنصار لم يعاهدوا النبي على أيّ قتال كان أو يكون بل على حمايته فقط، وليس همّهم في تلك الفترة أن يخرجوا من حرب داخلية لكي يدخلوا في حرب خارجية بل كان همّهم السلم والنظام في بلدهم وجمع الكلمة بهذا النبي. كما أنّ محمداً لم يكن يفكّر في شيء من هذا بل كان داعية مسالماً إلى حين ذلك الوقت وبعد ذلك. فعندما بعث بسرية بعد سنة مع عبد اللَّه بن جحش لم يكن يتوقع قتالاً وجعل على رأسها بعض القرشيين فقط. أكثر من ذلك: قبل بدر، لم يَستدرج أهلَ المدينة للقتال، بل لنهب عير قريش. وعندما تطوّرت الأحداث نحو قيام معركة، كان قلقاً من موقف الأنصار. ماذا تقول المصادر هنا وابن إسحاق ذاته عن هذا الأمر؟[١٣٥] تقول ما يأتي: «ثم قال رسول الله (ص): أشيروا عليّ أيها الناس وإنما يريد الأنصار وذلك أنهم عدد الناس وأنهم حين بايعوه **بالعقبة** قالوا: يا رسول الله إنّا براء من ذمامك حتى



تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمّتنا نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا. فكان رسول الله (ص) يتخوّف ألاّ تكون الأنصار ترى عليها نَصْرَه إلاّ ممن دهمه بالمدينة من عدوّه وأن ليس عليهم أن يَسِيرَ بهم إلى عدو من بلادهم». الرواية واضحة هنا وضوح النهار لا لبس فيها، وإذن لم توجد أيّ بيعة على الحرب.

ما يمكن أن يقال عن إسلام الأنصار أنّ أسعد بن زرارة لعب دوراً في التحمّس للإسلام وأنّ سعد بن معاذ وأُسَيْد بن حضير أسلما على يديه وهما من رؤساء الأوس[١٣٦]، سادة عبد الأشهل وظفر، العشيرتين المحاربتين بامتياز. كما نلحظ أنّ سعد بن عبادة أتى للإسلام بأَخِرَةٍ. ولا أعتقد بوجود اثني عشر نقيباً، فهذا العدد يُشتمُّ منه رائحة تنظيم حَوَارِيي المسيح، وحتى عدد السبعين من المبايعين في العقبة يبدو لي كثيراً ومشبَعاً بالرمزية (سبع، سبعون). ويجتهد هنا أهل السير في تركيب التوازنات العشائرية ضمن هذا العدد وفي إدراج أعداد وأسماء الممثلين لهذه العشائر[١٣٧]، ونحن لا نعلم مدى صحة هذه الأسماء والأرقام الموردة في القائمة. اللافت للنظر هو ضخامة عدد المبايعين من بني سَلِمة (٢٩) ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم مشاركتهم في الحروب وبالتالي إلى حاجتهم الملحّة لاستتباب السلم، وعلى العكس نُلاحظ ضعف عدد المشاركين من عمرو بن عوف الأوسية وهي عشيرة ضخمة (١ فقط). أمّا المبايعون الآخرون الموجودون بكثافة أو بعدد لا بأس به فهم: بنو النجار (١١)، بنو الحارث (٧)، بَلْحُبْلَى والقَواقِلة (٦)، بنو زُرَيْق (٤) وبَيَاضَة (٣) وعبد الأشهل (٣) وحارثة (٣). ولو قارنّا هذه النِّسَب من المبايعين بنسب الحضور ببدر، فلا نرى تطابقاً كاملاً، ومع هذا نلاحظ تواصلاً مشهوداً: عمرو بن عوف هنا ممثلة بكثافة خلافاً للعقبة، والبطون الأخرى هي عبد الأشهل والنجار والحارث والقواقلة وسَلِمة وزُريق، وهي بطون نشطة كانت تلعب دوراً قبل الإسلام وبقيت بطوناً قيادية بعده. وبالطبع، فعشائر أوس اللات، المعادية للإسلام، غائبة من قبل ومن بعد (أمية، خَطْمة، وائل، واقف). ولا وجود، لا هنا ولا هناك، لممثلين عن اليهود.



بعد بضعة أشهر، تمّت هجرة النبي وسبقتها هجرة أتباعه من قريش على شكل جماعات صغيرة. وقد دامت العملية كلّها سنة ونيف ليس أكثر. أمّا اتصالات النبي بأهل يثرب أو العكس فقد تكون قديمة نوعاً ما ولا يمكن أن تُعتبر قد حصلت بمحض الصدفة عبر تجولاته بين القبائل في مِنى وكأنه لا يعرف عنهم شيئاً سوى أنهم "موالي يهود". ذلك أنّ في ما ترويه السِّير ـ ابن إسحاق والواقدي لدى ابن سعد ـ خيالاً كبيراً ومحاولات قصصية وخاطئة لملء الفراغ، وتجميلاً وتنظيماً لهذا الحدث الكبير. فإذا كان في الروايات عن العقبة والبيعة جانبٌ من الحقيقة ومردّه رواياتُ أهل المدينة وذاكرتهم فيما بعد، فإنّ مَا تَلاَ ذلك من أحداث ودخل في الوعي الديني الجماعي أسطورة حلوة، ولعلّها كانت ضرورية لشحذ الحساسية الإسلامية إلى اليوم.

الفكرة الأساسية المعتمدة في هذه القصص أنّ قريشاً تآمرت على قتل النبي اعتماداً على آية مدنية ذكرناها تتحدث عن القتل أو التثبيت (السجن) أو الإخراج، وأنهم إذ يمكرون فإن الله أشدّ مكراً. وإن هذا إلاّ مشروع قرشي لم يحصل فيه بتّ في انتهاج خيار القتل، وهو قديم بلا شك، وإن خرج منه شيء فقرار النفي والإخراج، إلاّ أنّ النبي أُعطي مهلة بفضل حماية المطعم بن عدي. كلّ هذا ذكرناه ونعيد ذكره لأنّ قصص السيرة راسخة في الأذهان وليست بتاريخية.

ما معنى أن تتخذ قريش قراراً في قتل النبي وقد هاجر معظم أصحابه، وهل يكون يهدف هذا إلى شيء سوى منعه من الخروج بزعم أنه سيشنّ الحرب عليهم بسبب "بيعة الحرب" المزعومة. فهم فرحون بخروج النبي وأصحابه ومرتاحون إلى حلّ هذا المشكل، علماً بأنهم هم الذين أخرجوهم.

وتبعاً لهذا، فكلّ ما قيل عن الطابع السرّي للعقبة والتخوف من أن يأتي الخبر قريشاً لا معنى له ومفتقد لكلّ منطق. أمّا ما بني من قصة حول اتخاذ علي مرقد النبي وخروج النبي متستّراً خائفاً ومروره بطرق



ملتوية[138] وملاحَقةِ القرشيين له، فهو خيال محض أيضاً. لا نرى أية ضرورة لأن تتبعه قريش وتريد الفتك به، ولعلّ الفكرة ترجع هنا إلى إسقاط المستقبل على الحاضر، مستقبل معاداة النبي لقريش من قاعدة المدينة. لكن الحاضر لم يكن ينبئ بهذا إطلاقاً، ولا يمكن حتى اعتبار أنّ الخروج من الحرم يعرّضه لانتقام ما حتى من طرف فرد واحد كأبي جهل وسفهائه مثلاً، وهو شديد الكراهية لمحمد، وبرهن على هذا في وقعة بدر. فحتى هذا لا يستساغ وسفهاء مكة كانوا منضبطين في أعمالهم وتحت رقابة أسيادهم. الخطر الوحيد الذي كان يمكن أن يتعرض له النبي في طريقه هو الخطر العادي الذي يستهدف المسافرين من سفهاء القبائل وفتاكها وخليعيها، ليس أكثر.

أمّا قصة الغار فهي محبوكة أيضاً ويلمّح القرآن فعلاً في آية مدنية متأخرة إلى غار التجأ إليه الرسول و"صاحبه" وكيف أنّ الله أنزل عليه سكينته ونصره «وأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا». هنا استرجاع وتذكّر لحدث قديم في سورة **التوبة** عندما تلكأ بعض المسلمين عن المشاركة في غزوة تبوك، فتلكأوا عن نصره والنبي لا يعتمد إلاّ على نصر الله. الغار هنا هو الموقع الذي دارت فيه بينه وبين صاحبه محاورة، وهي لحظة درامية وليست المسألة مسألة خوف من ملاحقي قريش: «إلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْن إِذْ هُمَا في الغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكينَتَه عَلَيْهِ وأَيَّدَهُ بِجُنودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ الله هِيَ العُلْيَا وَالله عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (**التوبة**، الآية ٤٠).

إن مفهوم النصر مفهوم مدني سيتبلور أكثر فأكثر كما أنّ فكرة جنود الله التي لا تُرى ظهرت بقوة ووضوح بدءاً من بدر، وهي في الآية إمّا إسقاط الفكرة على فترة مكية وإمّا المقصود بها ما جاء من بعد من انتصارات بتأييد جُنُود الله الملائكة، هذا التأييد الذي جعل النبي لا يحتاج كثيراً إلى تقاعس البشر. وإذ أخرجه الذين كفروا فقد برهن الزمن ونصرُ



الله على أنهم خَسِروا، فباتت كلمتهم هي السفلى. وقصة الغار كما ذكرها القرآن تُظهر جليّاً أنّ صاحبه ـ أبا بكر؟ ـ حزين متألم من قرار الطّرد وأنّ النبي كان يواسيه وكان متثبتاً من عون الله بقوة كبيرة وجأش وإرادة، وقد أنزل الله عليه سكينته أي حضوره داخل قلبه. مثل هذا الموقف يمثّل أحسن تمثيل ماذا يتطلب ظهور دين بأكمله وما تلاه من بعدُ وفي أمدٍ قصير، من توتر نفسي وصمود في سبيل الحقيقة وحزن أيضاً وألم إنساني إلى أعلى درجة. النبي وصاحبه وأصحابه الذين اتبعوه في كل مساره أناس استثنائيون بأعلى درجة.




مكتبة
الفكر الجديد

نتائج البحث

لقد اعتمدنا في هذا البحث بالأساس على القرآن وهو المصدر الرئيس الذي لا يُنازع وارتكزنا على التحقيب التاريخي فيما يخصه من فترة مكية أولى وثانية وثالثة ونظرنا في تتالي السور وداخل السور تاريخية المقاطع. من جهة أخرى، قدّمنا المواد التي أتت بها المصادر التاريخية من كتب سير ومغازي وأنساب وتواريخ واعتمدنا على القديم منها وما يبدو قريب العهد بالأحداث. ثم قارناها بما أتى في القرآن واستنطقنا الكلّ لكي نستخرج معنى وتسلسلاً معقولاً للأحداث.

في مثل هذا الميدان ولأسباب عدة، يصعب على المؤرخ أن يقول القول الفصل. لقد قدمنا افتراضات بدت لنا قريبة من الحقيقة التاريخية لفترة من حياة الرسول مظلمة خلافاً للفترة المدنية، وهكذا ظهرت على أية حال لأصحاب السّير الأوائل. وكان من الضروري أن نحلّل الوسط الذي ظهر فيه الرسول، المحلّي والخارجي، الوسط الوثني المكي ـ الحجازي والوسط المسيحي السوري القريب، كي نحاول تفهّم محتوى الرسالة القرآنية التي دعا إليها محمد ومسار النبي بذاته في وسطه الأصلي. وقد تبدو محاولاتنا واستنتاجاتنا غير معهودة في أعين القارئ الممتلئ بما نُقل من السّيرة وما تلقّته الأفواه والعقول منذ أكثر من ألف سنة. وهذا التاريخ التقليدي يؤسس لموروث الإنسان المسلم. ونحن لم نرد التجديد حبّاً بالتجديد بل البحث عما هو قريب من حقيقة تتهرَّب دوماً.

نحن لم نعتمد فقط على المصادر الأساسية بل وأيضاً على المراجع الحديثة وأغلبها استشراقية المأتى لأنّ المسلمين المحدثين قلّ ما كتبوا في الموضوع. وبعدُ، فالعلم واحد، والعمل النقدي يجب أن ينشغل على



الدوام. ولا وجود لأي علم من دون تواصل مجهودات المعرفة، وما يخرج عن هذه الفكرة فهو عبث. من هنا المجهود التركيبي بخصوص الجاهلية، ومن هنا الاعتماد على تحقيب القرآن: فهي أعمال أجيال وأجيال من العلماء.

إنّ ما قام به محمد في مكة **دعوة** بكامل معنى الكلمة. فالمسار في مكة ليس مماثلاً لما سيجري عليه الأمر في المدينة حيث وجد النبي أغلبية مؤمنة ولم يجد معارضة إلاّ من أقليات حصل معها جدل آخر، والإسلام في آخر المطاف لم يعمّ على الحجاز بما في ذلك مكة إلاّ بتكوين أمّة فدولة فقوة ضاربة سياسية. لم يحتج هنا النبي لدعوة الكافرين بالكلمة المقنعة كما في مكة حيث فشلت هذه الكلمة في استجلاب الأشراف والأغلبية. على أنّ دخول عدد من القرشيين في الإسلام ـ وهذا من الأول ـ كوّن فئة ذات أهمية بالغة في مصائر الإسلام، فلم يكن النبي منعزلاً كلياً يدعو في الصحراء، وكانت فئة المؤمنين شاهدة على أنّ هذه الدعوة لها معنى ولها وجاهة، وليست "لا شيء" كما أراد إشاعته أعداء الرسول. ونفس الشيء تقريباً يقال بالنسبة لأهل يثرب في آخر الفترة. فالنبي لم يُرفض تماماً من الوسط العربي الحجازي، إنما الرفض كان المهيمن في بلده الأصلي، مكة.

وللتحقيب دور أساسي في فهم مسار النبي، وقد حاولت هذا مصادرنا الأصلية بكلّ جدية، وحاولت ملء الفراغات وضمّ الأحداث بعضها إلى بعض. لكن هذا المجهود لم يبدُ لي مقنعاً في كلّ جوانبه.

رأيي أنه لا يمكن قبول زمنية الدعوة كما ذُكرت. الدعوة دامت ثماني سنوات، وليس ثلاث عشرة ولا عشر، ولا إحدى عشرة سنة (نولدكه). هذا ما يمليه منطق الأحداث وهذا ما تذكره أقدم المصادر التي لدينا: أعني روايةً عن قتادة[١٣٩].

ولم توجد في الواقع دعوة سرية ولا بالأحرى دعوة من هذه الشكيلة امتدت على ثلاث سنوات إلاّ إذا عنت الكلمة دعوة غير علنية،



غير رسمية، موجَّهة إلى الملأ. إنما وجدت دعوة عائلية ودخول في الإسلام من طرف بعض الشباب. ثم بسرعة اتّسع العمل، وانتقل النبي إلى دار الأرقم أو ما يشبه ذلك فصارت ملجأ المؤمنين ومقرّ الرسول، حيث كان يعلِّم. كلّ هذا وقبل الإعلان إلى الملأ قد يكون دام ثلاث سنوات ورَأيي الشخصي أنه كان أقلّ من ذلك. في تلك الفترة، تشكل أغلب القسم الأول من القرآن، علماً بأنّ الملأ من قريش كان يعرف محتواه. في تلك الفترة أيضاً دخل في الإسلام وبسرعة فوج أول يضاهي عدده الخمسين شخصاً بمن فيهم عمر بن الخطاب.

الذي حصل فيما بعد وقد تكوّنت نواة أولى من المؤمنين والنواة الأولى من القرآن، وهو سلاح الدعوة، هو أنّ النبي اتجه إلى الملأ وأعلن "رسمياً" عن دعوته. فلم "يبعد منه قومه" ولم يسلموا، وقد كانت الدعوة منصبّة على إعانة الفقراء في الأول ثم على الإنذار باليوم الآخر فقط. ماذا يعني هذا؟ يعني أنه لم توجد معارضة مقنّنة منتظمة وقوية كما من بعد، إنما لم يعر الملأ هذه الدعوة أية أهمية ولم يعتبروا أنها ستنجح ولا حتى ذات معنى. لقد غمزوه، حتى قبل الإعلان الرسمي، ردّاً على ما في القرآن من تهجّم على الأثرياء، لكن ليس أكثر.

ومن الأقرب أنّ عدد المؤمنين ازداد بعد التصريح العلني بالدعوة، وحيث لم يقع صدّ عنها من قريش، وفي المصادر أصداء لذلك، إلاّ أنها بالغت في الأمر. ما نراه بعد قليل، في زمن الفتنة والهجرة إلى الحبشة، هو أنّ عدد المؤمنين ينيف على المائة والعشرين بقوا على إسلامهم صابرين. ومن دون شك، هناك آخرون من العشائر سيفتنهم أهلهم، لكني لا أرى أنهم كثيرون جداً. هم اتبعوا التيار ثم خضعوا للضغط، ولا نعلم شيئاً لا عن عددهم ولا عن هويتهم.

عندئذ حصلت القطيعة ثم الفتنة الأولى ثم الهجرة إلى الحبشة. وهذا حدث بارز في مسار النبي ومصير الإسلام. إنّ قصة الغرانيق كما أوردتها المصادر لا يمكن قبولها لعديد الأسباب وقد حللناها. ما وقع هو محاولة



تقارب من محمد من جانب بعض سادة قريش الذين اعتبروا أنّ آلهتهم تتماهى مع الملائكة وأنها بنات الله ومن الممكن أنها تشفع لهم لديه، مما يعني ضمناً أنهم قبلوا بفكرة الحساب بصفة أو بأخرى. القرآن ذكر هذه الآلهة بأسمائها وبصيغة تهكمية عاب أنثويتها، في حال أنّ القرشيين لا يحبون إلاّ الذكور. لعلّ أنّ ذكرها من دون نفي وجودها اعتُبر خطوة إلى الأمام في طريق التفاهم. لكن القرآن بعد قليل اختار خط التشدد في آية منضافة، فأنكر وجودها كآلهة بتاتاً، ودخل عندئذ في منهج إعلان التوحيد بصراحة وصرامة. وداخل قريش، وجد من لم يقبل بتاتاً أيّ خط للتفاهم العقدي ـ وقد رفضه الرسول بعدُ ـ وهم كبار الأثرياء وذوو الأسنان من عبد شمس ومخزوم وسهم وقد أتوا سريعاً من الطائف. الأقرب أنّ من ضمنهم سعيد بن العاص وابني ربيعة عتبة وشيبة والعاص بن وائل وأبا جهل الذي سكتت عنه المصادر إلى حدّ الآن. وهنا وقعت القطيعة بين توحيدية محمد ووثنية قريش، وليس من قبل: القطيعة والعداء.

ويكون حصل هذا في آخر الفترة المكية الأولى مع سور **النّجم والكافرون والإخلاص**. عندئذ كشفت الفتنة عن وجهها، فتنة أبناء العشائر وفتنة المستضعفين. وعندئذ فقط أمر الرسول بالهجرة إلى الحبشة. ولم تقع الهجرة على مرّتين ولم يرجع الوفد الأول بسبب "إسلام قريش"، فهذا لا معنى له. فلا هجرة قبل الفتنة ولا فتنة قبل القطيعة ولا قطيعة قبل إنكار وجود الآلهة والتركيز على التوحيد. إنما تمّت هذه الهجرة على فوجين متتاليين. وبالرغم من أنه لا يوجد أي صدى لها في القرآن ـ وهذا مستغرب ـ إلاّ أنّا نرجّح وجودها ووقوعها لأنّ حضور المسلمين لولاها بمكة لسنوات كان سيؤدي إلى التخاصم والشغب، ولا نجد أيضاً لذلك صدى في قرآن *الفترة الثانية والفترة الثالثة*.

قرآن هاتين الفترتين حلّلناه: النبي كان يجابه الإنكار والاستهزاء وحتى الأذى، فكانت تجربة نفسية صعبة كتجربة الأنبياء القدامى. وتطيل المصادر في توصيف أنماط الاستهزاء، وتأتي على ذكر المستهزئين الكبار



وهم من قادة العشائر. ثم تتأزم الأمور فتتحدث عن الحصار بالشعب، وهو أمر يصعب قبوله ويرمي إلى إظهار معاناة بني هاشم دفاعاً عن ابنهم الرسول. ولا أرى أنهم أظهروا تعاطفاً مع محمد باستثناء أبي طالب وبعض أبنائه وباستثناء حمزة، وقد كان الهاشميون ضعافاً مهمّشين في الوسط القرشي.

وبعد موت أبي طالب، ظهرت بقوة عداوة السيد الجديد لبني هاشم أبي لهب وقد ذكره القرآن بسوء من الأول، وصادقت العشيرة القريبة على فكرة إجلاء محمد وطرده من مكة وهو ما يسميه القرآن "الإخراج". وكان محمد إذّاك منعزلاً، فالمؤمنون في الحبشة إلاّ القليل منهم ولا نعرف عن دورهم شيئاً داخل مكة، فهم مغيّبون من المصادر في الفترة الثالثة من التنزيل. إنّ خيار الإخراج والتهجير جعل محمداً يبحث عن ملجأ خارجي، مثلاً في الطائف إن صحّت قصة السّفر، ويبحث عمن يجيره. وأجاره فعلاً المطعم بن عدي، لكنّا لا نعرف مدة الجوار. وأخيراً حُلّت المشكلة بإسلام أهل يثرب وتقررت الهجرة إلى المدينة ويعتبرها القرآن تهجيراً. عندئذ رجع المسلمون من الحبشة وتعزّز موقف محمد من إسلام "الأنصار"، إلاّ أنّ قريشاً اشتدت في عداوتها، فحصلت فتنة ثانية قبيل الهجرة. أمّا قصة مؤامرة قتل النبي وعقبة الحرب وبحث قريش عن النبي في طريق هجرته، فكلّ هذا خرافة لا سند لها في الواقع، إنما تدخل كغيرها من الخرافات في أسطورة المؤسس، والمؤسس له علاقة بالإله وهو أمر اعتُبر بحق عظيماً بعد نجاح الإسلام.

هكذا ارتأينا تنظيم المادة التي لدينا، وتبدو هذه النظرة مقبولة تاريخياً. فهي تبتعد عن الأسطورية بقدر ما تبتعد عن خيالات بعض الباحثين الجدد. ومحمد يظهر بمظهر النبي والداعي هنا وليس بمظهر رجل الدولة كما من بعد، على أنه بقي على الدوام متشبثاً بدينه ونبوته. وبعدُ، فالدول تبلى وتفنى، والمعتقد الديني يبقى حيّاً زمناً طويلاً لأنه يمسّ مصير الإنسان في جوهره.




مكتبة
الفكر الجديد

الهوامش والتعليقات




مكتبة
الفكر الجديد

هوامش القسم الأول

١ ـ H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Beyrouth, 1928; Fatima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.

٢ ـ Tor Andrae, *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*, trad. franç., Paris, 1950.

٣ ـ Th. Nöldeke, *Geschichte des Koran*, Leipzig, 1909، اعتمدنا على الترجمة العربية، **تاريخ القرآن**، نقل جورج تامر، بيروت، ٢٠٠٤.

٤ ـ R. Bell, The *Qur'ān*, Edinburgh, 1937-39

٥ ـ R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1950

٦ ـ I. Goldziher, *Muslim Studies*, London, 1967-71

٧ ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة م. ع. أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٨.

٨ ـ J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, 1887; n[lle] éd., 1961.

٩ ـ نفس المؤلّف، Idem, *Muhammad im Medina*, Berlin, 1882

١٠ ـ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

١١ ـ انظر بخصوص المسيحية أعمال الأب لاغرانج وأعمال لوازي.

١٢ ـ من مثل Cook, Crone, Wansbrough, Noth.

١٣ ـ علي الدّشتي، **٢٣ عاماً. دراسة في السيرة النبوية**، دمشق، ٢٠٠٤.

١٤ ـ غوتة وكارلايل وفكتور هوغو مثلاً.

١٥ ـ Al. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1869.

١٦ ـ H. Grimme, *Mohammed*, Münster, 1895.

١٧ ـ T. Andrae, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, trad. franç., Paris, 1955.

١٨ ـ M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969

١٩ ـ M. Watt, *Mahomet à la Mecque; Mahomet à Médine*, trad. franç., Paris, 1958.

٢٠ ـ M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1956



٢١ - W.Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

٢٢ - M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London 1980، وبصفة خاصة ضمن هذه المجموعة: «Some reports concerning Mecca», «Mecca and Tamim».

٢٣ - R. Simon, «Ḥums et Ilâf ou commerce sans guerre», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIII (2) pp. 205-232, (1970).

٢٤ - Chr. Decobert, *Le Mendiant et le Combattant*, Paris, 1991.

٢٥ - P. Bonte et al., *Al-Ansab, La quête des Origines*, Paris, 1991.

٢٦ - E. Conte, «Alliance et parenté élective en Arabie ancienne. Eléments d'une problématique», *L'Homme*, 1987, XXVII (2)

٢٧ - فيكتور سحاب، **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف**، بيروت، ١٩٩٢.

٢٨ - F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

٢٩ - J. Chabbi, *Le Seigneur des Tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, 1997.

٣٠ - M. A. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, p. 70

٣١ - P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.

٣٢ - P. Cronc and M. A. Cook, *Hagarism*, Cambridge 1977

٣٣ - *Histoire des Religions*, Paris, 1970, I, p. 656

٣٤ - J. Bottéro, *Naissance de Dieu*, Paris, 1986

٣٥ - A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.

٣٦ - Ch. Luxenberg, *Die Syro-Aramaïsche Lesart des Koran*, Berlin 2000.

٣٧ - J. Wansbrough, *Qur'ānic Studies*, Oxford, 1977
يقول المؤلّف بأنه وُجد في القرنين الأولين وسط طائفي في دار الإسلام يسمّيه بـ *sectarian milieu* متكوّن من مسلمين ونصارى ويهود ومجوس حيث تكوّن الذي سيغدو القرآنَ والحديث وهما من نفس المنبع، وخليط من أفكار هذا الوسط الذي أنتجهما. وأول ما خَرج من ذلك القرآنُ فقد أُلّف لأسباب طقسية ثم الحديث بين آخر القرن الثاني وأوائل الثالث الهجري. لكن القرائن التي أتى بها ضعيفة وغير مقنعة. وقد تم تحرير كتابي هذا ولم أقرأ بعدُ كتاب فريد دُونَار المعنون بـ: *Narratives of Islamic Origins*، المنشور في برنستون ١٩٩٨. وقد اطلعت عليه،



وهو يعرض دراسات المدرسة التشكيكية من وانسبرو إلى نوث إلى كرون وينتقد نظريات الأول بصفة مقنعة ورصينة. الفكرة الأساسية في هذا النقد أنه إذا كان القرآن والحديث من طبخ واحد، وجب أن نجد في كليهما نفس الأفكار ونفس الأغراض وهذا غير متوافر. وهو يأخذ أمثلة للبرهنة: مثلاً بخصوص السلطة الدينية والسياسية، فالأفكار متغايرة هنا وهناك، وكذلك بالنسبة إلى قصص الأنبياء القدامى وبالنسبة إلى تصوّر الرسول ذاته وبالنسبة إلى الشفاعة. زيادة على الأفكار، فالمعجم القرآني مختلف جداً عن معجم الأحاديث. فكيف يمكن أن نؤكد أنهما متزامنان ومستنبَطان من نفس الوسط. يبدو أنّ دونار أحسّ بضرورة البرهنة على خطأ ونسبرو بالدليل المقنع، طالما أنّ مثل هذه الأفكار أخذت سلطة كبيرة لدى المستشرقين الجدد وأنها ادّعت لنفسها الصيغة العلمية. وإذا ما رفضها المسلمون، تقوم الصيحة بأنهم يدافعون عن دينهم وأنهم ليسوا من العلم في شيء. في الواقع، إن ونسبرو لا يبرهن على آرائه بصفة نسقية جلية، إنما يكتفي بإبراز بعض العلاقات والارتباطات وأحياناً بكامل الغموض. فهو بعيد عن مستوى ج. شاخت وغولدتزيهر فيما قبل. المشكلة هو أنّ هؤلاء المستشرقين الجدد ليس لهم تكوين تاريخي حق، وشتّان ما بينهم وبين نقّاد العهد القديم والعهد الجديد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

٣٨ ـ ابن إسحاق/ابن هشام، **السّيرة**، نشرة غوتنغان، ١٨٥٩، وهذه النشرة هي المعتمدة عادة، لكني أشير إلى طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥، التي اعتمدت بدورها على طبعة السقا والأبياري، وذلك بسبب وجود فهرس للمواضيع وسهولة الرجوع إلى النص. لكن هذه النشرة غير دقيقة وتحتوي على أغلاط.

٣٩ ـ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.

٤٠ ـ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩.

٤١ ـ ابن الكلبي، **جمهرة النّسب**، نشرة م. العظم وم. فاخوري، (د.ت)؛ **أنساب الأشراف** للبلاذري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، والأقسام التي نشرها إحسان عباس.

٤٢ ـ J. Horowitz, «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors», *Islamic Culture*, 1927 and 1928. وقد ترجم الفصلان إلى العربية، القاهرة، ١٩٤٩ ونحن نعتمد الترجمة.

٤٣ ـ الواقدي، **كتاب المغازي**، نشر مارسان جونز، لندن، ١٩٦٦.

٤٤ ـ A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'Histoire*, Paris, 2004.



فكرة أنّ السّيرة اعتمدت مثال كتب حياة القديسين لا تصمد أمام البحث، وليست هناك أية حجّة على ذلك.

٤٥ ـ ابن سعد، **طبقات**، ج٧، ص ص ١٧٨ ـ ١٨١؛ فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج١، ص ٤٤٩.

٤٦ ـ ابن هشام، **السيرة**، ص ص ١٢٧، ١١٤٩.

٤٧ ـ يقول عنه ابن سعد: «كان ثقة كثير الحديث فقيهاً عالماً»، ج٥، ص ١٧٩. عالم = يعني بالحديث، وفقيه أمر آخر لا يُنعت بصفة العلم. والحديث برز بعد الفقه.

٤٨ ـ **أنساب الأشراف**، القسم الخامس، ص ٢٩٩.

٤٩ ـ ف. سزكين، **مرجع مذكور**، ص ٤٤٩.

٥٠ ـ ف. سزكين، **نفس المرجع**، ص ٤٤٩.

٥١ ـ عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، ١٩٦٠، ص ص ٢٣ ـ ٢٥.

٥٢ ـ ج. شاخت، **مرجع مذكور**، في عديد المواقع.

٥٣ ـ ف. سزكين، **مرجع مذكور**، ص ٤٥٠.

٥٤ ـ ع. الدُّوْري، **مرجع مذكور**، ص ٢٥.

٥٥ ـ ابن النديم، **الفهرست**، نشر رضا تجدّد، طهران، (د.ت)، ص ص ١٠٥ و١١١؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، I، ص ٤٦٠؛ ابن سعد، ج٥، ص ص ٤٢٥ وما بعدها. حسب ابن خلدون، **المقدمة**، نشرة بيروت، ص ٢٠: المنصور شجّع ابن إسحاق على وضع **السّيرة** كما شجّع مالكاً على وضع **الموطأ**. يقول هوروڤيتز في **المغازي الأولى ومؤلفوها**، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٨٠ وما بعدها، اعتماداً على **معارف** ابن قتيبة و**معجم الأدباء** لياقوت إنه أرسل فقط بمغازيه إلى المنصور ولم يكتبها بأمر منه: «ولا تعني هذه الرواية أنه كتب المغازي للخليفة بعهد منه، إذ تبين قائمة الرواة الذين ذكرهم أنه ألّف مادته على أساس الأحاديث التي جمعها في المدينة خاصة... ومن الواضح أنّ الكتاب تمّ حين غادر ابن إسحاق أخيراً مدينة آبائه... ومع ذلك قد يُظن أنّ ابن إسحاق أجرى بعض التغييرات الإضافية لكتابه لإرضاء الخليفة أو أنه اختصر الفقرات التي خاف ألاّ ترضيه». ويبدو هذا الكلام مقنعاً ومعقولاً وأنّ ابن إسحاق كتب كتابه وهو بالمدينة ولم يعتمد على رواة عراقيين، لكن هذا لا يمنع ميله إلى التقرّب من الخلفاء الجدد وهو ما زال بالمدينة. وجمع المادة شيء والتنظيم والتحرير شيء آخر.

٥٦ ـ **أنساب الأشراف**، أساساً القسم الخامس نشر إحسان عباس، بيروت، ١٩٩٦.



٥٧ ـ محمد بن حبيب، **المنمّق**، حيدرآباد الدّكن، ١٩٦٤.

٥٨ ـ ابن حبيب، **المحبّر**، نشر شتيتر، بيروت، (د.ت).

٥٩ ـ ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت، ١٩٨٨.

٦٠ ـ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، دار صادر، بيروت، نسخة عن الطبعة الهندية، ١٣٢٥هـ؛ **الإصابة في معرفة الصحابة**، مكتبة مصر، (د.ت).

٦١ ـ الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨.

٦٢ ـ P. Crone, *Meccan Trade*, pp. 241-249

٦٣ ـ نولدكه، **أمراء غسان**، ترجمة عربية، ص ص ٣٦ ـ ٣٩، يقرر أنّ إمارة غسان انتهت رسمياً سنة ٥٨٢م، لكن في الواقع تمدد وجودها إلى ما بعد ذلك.

٦٤ ـ ليس لأية قبيلة وزن عسكري أمام إحدى الإمارتين ولو في فترة ضعف: **المحبّر**، ص ٢٥٣.

٦٥ ـ هشام بن الكلبي، **كتاب الأصنام**، ط. ثالثة، ١٩٩٥، القاهرة، ص ٤٨ حيث يقول: «كان لقضاعة ولخم وجُذام وأهل الشام صنم يقال له الأُقَيْصر. فكانوا يَحجّونه ويحلقون رؤوسهم عنده. فكان كلما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كلّ شعرة قُرّةً من دقيق (القُرّة القبضة)، قال: فكانت هوازن تنتابهم في ذلك الإبّان فإن أدركه قبل أن يلقي القُرّة مع الشعر قال:

أَعْطِنيه! فَإِنّي مِنْ هَوَازنَ ضَارعُ!

وإن فاته، أخذ ذلك الشعر بما فيه من القمل والدقيق **فخبزه وأكله**».

ويسترجع الجاحظ القصة عن ابن الكلبي في **البخلاء** و**الحيوان** مع تغيير طفيف.

٦٦ ـ صالح أحمد العلي، **دولة الرسول**، بغداد، ١٩٨٨.

٦٧ ـ Cl. Lefort, *Les Formes de l'Histoire*, Paris, 1978, pp. 36-37.

٦٨ ـ M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, 1925

٦٩ ـ G. Duby, *Guerriers et Paysans*, Paris, 2003, pp. 60-68

٧٠ ـ الإطعام في المصادر يعني إطعام الحجيج وحتى كلّ الناس والإطعام في الحرب، لكن إطعام أبناء العشيرة في رأيي أمر جارٍ به العمل وعادي إلى درجة أنه لا يُذكر. وهو على كلّ موجود في القرآن (إِيتَاءُ ذِي القُرْبَى).

٧١ ـ H. Lammens, *L'Arabie Occidentale*, pp. 182 ff

٧٢ ـ L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 2001, pp. 285 suiv.

٧٣ ـ هذه العبارة مستعملة بكثرة عند ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**،



القاهرة، ١٩٦٢، ويستعملها الطبري بخصوص الفترة الأموية.

٧٤ ـ **المنمّق**، مصدر سابق، ص ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

٧٥ ـ **ديوان حسّان بن ثابت**، نشر وليد عرفات، بيروت، ١٩٧٤، ج١، ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩. وقد لفتت جاكلين الشابي النظر إلى هذه العبارة وأعارتها أهمية كبرى حتى إنها عنونت كتابها بـ"ربّ القبائل"، وغمست تماماً ظهور الإسلام في القبلية العربية من جميع الجهات حتى من وجهة توصيف النار. لكن كلّ الأديان أعطت الإله أهمّ لقب عندها: من مثل seigneur, lord, adonaï, dominus, kyrios. وأين التأثيرات التوحيدية، والإبداع الشخصي؟ وأخيراً، ليس ثابتاً أنّ هذه الأبيات من عند حسّان، فالبلاذري يعزوها إلى أبي طالب، وقصة المرثية لمطعم ليست مقنعة.

٧٦ ـ **القرآن**، سورة **الفرقان**، الآية ٣٠، حيث "قومي" كلمة تعني قريشاً؛ أمّا عبارة "عَشِيرَتكَ الأَقْرَبِينَ" فترد في سورة **الشعراء**، الآية ٢١٤، ويكون المقصود إمّا بني هاشم بخصوص "الأقربين" و"العشيرة" تكون عبد مناف. لكن يمكن أن يكون المقصود بالعبارة كلّ عبد مناف وتكون العشيرة هنا تسمية أخرى للقبيلة. ففي النصوص القديمة، كثيراً ما تستبدل كلمة بالأخرى، لكن معجم القرآن دقيق، وهنا المقصود بنو عبد المطلب. والكلمة استعملت بكثرة في القرآن المدني بخصوص المواريث بشكل "الأَقْرَبِينَ".

٧٧ ـ **هود**، الآية ٩١.

٧٨ ـ الأزرقي، **أخبار مكة**، بيروت، (د.ت)، ج١، ص ١١٢.

٧٩ ـ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٥، ص ٥٧٦.

٨٠ ـ ابن هشام، **السيرة**، ص ٥٣؛ الأزرقي، **أخبار مكة**، ج١، ص ١٠٧؛ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ص ٥٨ ـ ٦٢؛ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ٢٦٠.

٨١ ـ **السيرة**، ص ٥٥؛ Watt, *Mahomet à la Mecque*, p. 26

٨٢ ـ **المحبّر**، ص ١٦٥.

٨٣ ـ **أنساب الأشراف**، ق٤، ج١، ص ص ٣ ـ ٤.

٨٤ ـ سورة **ص**، الآية ٦.

٨٥ ـ روبرتسون سميث، **مرجع مذكور**، ص ٥٤.

٨٦ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص ٢٠٥، وج٥، ص ٤٧٦، وفي أمكنة متعددة.

٨٧ ـ Cl. Lévi-Strauss, *Les Liens élémentaires de la Parenté*, Paris, 1949, *passim.*



٨٨ - Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, I et II, Paris, 1958 et 1973.

٨٩ - J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, cité par Conte, *op. cit.*, p. 137.

٩٠ - I. Goldziher, «Polyandry and Exogamy among the Arabs», *The Academy, XXIII*, 26, London.

٩١ - مثلاً: زواج أبي لهب من أموية، زواج أبي سفيان من عبد شمسية. قد يرجع هذا إلى أنّ عبد مناف وأمية ابتدأتا في الانفصام بالنسبة للأولى والانفصال عن عبد شمس بالنسبة لأمية. معلومات ابن الكلبي في **جمهرة النّسب** ليست كثيرة بالنسبة للجاهلية. انظر كذلك مصعب الزبيري، **كتاب نسب قريش**، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٧٥ مثلاً، حيث يتبيّن أنّ الزواج من بنات العشيرة قديم وعتيق ثم بات الزواج خارجاً عن العشيرة. هناك عناصر من تيم تزوجوا من تيميات وكذلك عناصر أخرى من عشائر ضعيفة: انظر مثلاً **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ص١٢١ - ٢٣٣. قد يرجع هذا إمّا لقدم الزيجات وإما لضعف هذه العشائر. لا نجد أي زواج من هاشمي إلى هاشمية باستثناء علي بن أبي طالب، لكن هذا حصل في الفترة المدنية حيث تغيّرت التشريعات أو ستتغيّر. وبخصوص زواج الغريبة وهي النزيعة، انظر: **المغازي**، I، ص ١٧٦.

٩٢ - **الأنفال**، الآية ٣٧.

٩٣ - **السّيرة**، ص ٥٠٤؛ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ٥٦٣.

٩٤ - **الأحزاب**، الآية ٥٢: «لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ». النبي كان حسّاساً للجمال وليس للجنس كما تلحّ على ذلك المصادر سواء لأسباب دينية (القوة الجنسية من علامات النبوة) أو لأنّ ابن إسحاق كان هو بالذات مهووساً بالجنس.

٩٥ - يوجد هذا التحليل في أطروحة حياة قطاط: **الجاهلية، أنتروبولوجيا تاريخية**، تونس ٢٠٠٦.

٩٦ - **النحل**، الآية ٥٨: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ».

٩٧ - ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ١٨٦؛ **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ١٤١.

٩٨ - **السّيرة**، ص ٥٨؛ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ٧٢.

٩٩ - **السّيرة**، ص ٧٦؛ **المحبّر**، ص ص ٧٧ - ٧٨.

١٠٠ - H. M. T. Nagel, «Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Caliphate», *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. Juynboll, 1982, pp. 180 ff.



١٠١ ـ ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ص ٨٥ ـ ٨٨ و١٦١.

١٠٢ ـ **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

١٠٣ ـ كونت، **مرجع مذكور**، ص ١٢٦.

١٠٤ ـ "ذَوُو الأرحام" في كتب الفقه عبارة تشير إلى القرابة من جهة الأم، خلافاً لأهل العَصَبة أو للعصبة وهم الأقرباء من جهة الأب. عبارة التعصيب تعني الوراثة من الأعمام وأبناء العمّ وبالطبع الإخوان، والتي كانت موجودة قبل فرض الفرائض وبقي جزء منها. في **القرآن**، "ذَوُو القُربَى" عبارة موجودة في الفترة المكية، مثلاً: **الروم**، الآية ٣٨، **فاطر**، الآية ١٨، وتتكاثر في الفترة المدنية. أمّا "أُولُو الأَرْحَامِ" فتعني كلّ ذي قرابة.

١٠٥ ـ **المنمّق**، ص ٢٨٠.

١٠٦ ـ **نفس المصدر**، ص ٢٨١ وما بعدها.

١٠٧ ـ **السّيرة**، ص ١٠١.

١٠٨ ـ **السّيرة**، ص ٣٥٢؛ **المنمّق**، ص ٢٨٠ وما بعدها.

١٠٩ ـ **السّيرة**، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

١١٠ ـ لا وجود لقصة الإجارة في **السّيرة**، وهي موجودة في الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣، وموجودة في **المحبّر**، لكن لمدة شهر فقط، وهذا يكوّن إشكالاً إذ كيف بقي النبي سنتين أو ثلاث من دون إجارة وهو تحت قرار إخراج كما سنرى ذلك؟

١١١ ـ **السّيرة**، ص ١٤٧.

١١٢ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٥، ص ١١٠.

١١٣ ـ **أنساب الأشراف**، ج٤، من طبعة دار الفكر، ص ٩٧.

١١٤ ـ Hérodote, *Enquêtes*, Gallimard folio, 1964, III, 3

١١٥ ـ F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 1991

١١٦ ـ مثلاً في ابن الكلبي ولدى الجاحظ في **البيان والتبيين** وفي **الحيوان**، وفي **حماسة** البحتري وفي **الأغاني**... إلخ.

١١٧ ـ يبدو ذلك واضحاً في غزوات الرسول وفي السرايا. فالغارة تكون بغتةً ويصعب على القبيلة المغزوّة أن تضم شتَاتَها للدفاع: الواقدي، **المغازي**، في أماكن متعددة.

١١٨ ـ **الحجر**، الآية ٥١، **هود**؛ الآية ٦٩.

١١٩ ـ **المنمّق**، ص ٣٣٠.

١٢٠ ـ الأزرقي، **أخبار مكة**، ٢، ص ٢٣٣؛ **السّيرة**، ص ٥٥.



١٢١ ـ H. Lammens, «La Cité de Ta'if à la veille de l'Hégire», Beyrouth, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, fasc. 46, 1922, p. 184.

١٢٢ ـ هـ. جعيط، **نشأة المدينة العربية الإسلامية: الكوفة**، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٥، ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

١٢٣ ـ **مرجع مذكور**، ص ١٧٩.

١٢٤ ـ عن الناصية والضفيرة والشعر الطويل، انظر: ابن سعد، **طبقات**، ج٦، ص ٢٧٨؛ R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage*, éd. Dover, 1964, p. 81.

١٢٥ ـ G. Von Grunebaum, «The Nature of Arab Unity before Islam», *Arabica*, X, 1963, p. 6.

١٢٦ ـ تور أندري، **مرجع مذكور**: الأحجار الكبرى والأنصاب نوع من "الميغاليت".

١٢٧ ـ Tor Andrae, *Mahomet. sa Vie et sa Doctrine*, trad. franç., Paris, 1950.

١٢٨ ـ **القرآن**، سورة ص، الآية ٥.

١٢٩ ـ **كتاب الأصنام**، ص ص ١٠٠ ـ ١٠٣.

١٣٠ ـ **نفس المصدر**، ص ص ٣٢ ـ ٣٩.

١٣١ ـ Hérodote, *Enquêtes*, I, 131.

١٣٢ ـ R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, p. 42 et pp. 110-115.

١٣٣ ـ A. Lods, *Israël des Origines au milieu du VIIIs.*, Paris, 1930

١٣٤ ـ **السّيرة**، ص ٤٥٦، حيث نرى النبي يلمس الحجر بالقضيب، لكن لا يُذكر شيء من هذا في حجّة الوداع.

١٣٥ ـ R. Dussaud, *op. cit.*, p. 110

١٣٦ ـ J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2° éd. 1961, p. 33.

١٣٧ ـ R. Dussaud, *op. cit.*, p. 90

١٣٨ ـ *Ibid.*, p. 110

١٣٩ ـ **الأنفال**، الآية ٣٥.

١٤٠ ـ J. Wellhausen, *op. cit.*, p. 48. حيث يقول إن هُبل تسمية قديمة لله وإنه يقطن في الحجر الأسود.

١٤١ ـ **مصدر مذكور**، ج١، ص ١٢٤.



N. Pigulevskaja, *Araby u granic Vizantii i Irana*, Moscou, ـ ١٤٢
1964.

P. Crone, *Meccan Trade*, p. 192 ـ ١٤٣

H. Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 37 ff ـ ١٤٤

١٤٥ ـ الطبري، ج٢، ص ٢٤٧.

G. Godefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 33 ـ ١٤٦

J. Chabbi, *op. cit.*, p. 359 ـ ١٤٧

١٤٨ ـ **أنساب الأشراف**، قV، ص ٢٣٦. ويقول هنا البلاذري: «وكان كلّ من حجّ من العرب ينزلون على بطون قريش فيعطونهم ثياباً يطوفون فيها ويلقون ثيابهم، ويأخذ البطن الذين ينزلون عليهم ما ينحرون من الجُزُر، حتى مُنع ما ينحره رجل من فزارة من بني شمخ وكان نازلاً على المغيرة فترك الحجّ وقال:

يا ربّ هل عندك من عَقِيرَهْ أصبح مالي تاركاً محيره

إنّ مِنىً مانعُها المغيره»

ذكر منىً في البيت ليس بمقبول على الأرجح إذ لم تكن منىً بأيدي قريش ولكن ما ذُكر متعلّق بالنّحر في مكة والحجّ إلى البيت.

١٤٩ ـ **السّيرة**، ص ص ٨١ ـ ٨٢؛ الأزرقي، ج١، ص ١٨٠.

E. Durkheim, *les Structures Elémentaires de la Vie* ـ ١٥٠
Religieuse, Paris, 1990, pp. 55-56; Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, pp. 25-32.

١٥١ ـ فلهاوزن في كتابه عن **الوثنية العربية** يخصّص فصلاً للأشهر الحرم، ومرسيا إلياد يحلّل مفهوم الأزمنة الحرم عامّة، **مرجع مذكور**، ص ص ٦٣ ـ ٦٦.

١٥٢ ـ **السّيرة**، ص ٣٧١.

١٥٣ ـ **نفس المصدر**، ص ٨١؛ **المنمّق**، ص ١٤٣.

L. Gernet, *op. cit.*, pp. 205 ff ـ ١٥٤

١٥٥ ـ **السّيرة**، ص ٢٠٢، حيث يأتي في الصحيفة: «وإنّ يثرب حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة». فالحرمة تمسّ المؤمنين واليهود ممن يقطن يثرب وممن وافق على الصحيفة، وليس العناصر الخارجية.

١٥٦ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٣، ص ٢٨٣.

١٥٧ ـ كلمة جَمْع وردت في سورة **العاديات**، الآية ٥: «فَوَسَطنَ به جَمْعاً» تقول الآية، وأُوّلت على أنها هي المزدلفة وأنّ المقصود هو الدفع إلى المزدلفة. وهناك مَن أوّل الآية على أنها ترمي إلى وصف الغارة، لكن احتُفظ



بالمماهاة بين المزدلفة وجَمْع مثلاً في الطبري وفي **مغازي** الواقدي وفي المصادر الفقهية.

١٥٨ ـ الواقدي، **المغازي**، ج٣، ص ١١٠٤ حيث يقول: «ووقف رسول الله (ص) على راحلته حتى غربت [الشمس] يدعو وكان أهل الجاهلية يدفعون من عرفة إذا كانت الشمس على رؤوس الجبال كهيئة العمائم على رؤوس الرّجال. فظنت قريش أنّ رسول الله (ص) يدفع كذلك، فأخّر رسول الله (ص) دفعه حتى غربت الشمس. وكذلك كانت دفعة النبي (ص)».

١٥٩ ـ ج. الشابي، **مرجع مذكور**، ص ٣٦١.

١٦٠ ـ الأزرقي، ج٢، ص ١٨٧.

١٦١ ـ ج. الشابي، **مرجع مذكور**، ص ٣٦٥.

١٦٢ ـ الطبري، ج٢، ص ٢٤٧.

١٦٣ ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ج١، ص ٥٢٤.

١٦٤ ـ Chr. Decobert, *op. cit.*, p. 167

١٦٥ ـ G. Dumézil, «Apollon Sonore», *in: Esquisses de Mythologie*, Paris, 2003, pp. 25-26: بخصوص ولادة أبولون "دِيلُوس"، يذكر المؤلّف أنّ أمه اعتبرت أنّ ولادته هنا ستأتي بخير كثير بسبب زيارات المتعبّدين إلى معبد ابنها. فإمّا العراء والجوع وإمّا عبادة واسعة النطاق ينتفع بها السكان فيُطعَمون ويَغنون. و"ديلوس" أرض فقيرة لا خير فيها. العلاقة بين الدين وخصيصاً ما هو حجّ والمنفعة الاقتصادية هنا واضحة.

١٦٦ ـ **السّيرة**، ص ٥٧ وما بعدها.

١٦٧ ـ P. Crone, *Meccan Trade*, p. 178

١٦٨ ـ R. Simon, *op. cit.*, p. 207

١٦٩ ـ Kister, *op. cit.*, pp. 116-118

١٧٠ ـ كلّ المصادر تجمع على وجوده التاريخي.

١٧١ ـ بخصوص القائمة القصيرة: **السّيرة**، ص ٨٠ وابن سعد، ج١، ص ٧٢؛ بخصوص القائمة الطويلة: الأزرقي، ج١، ص ١٦٩ و**المنمّق**، ص ١٤٣.

١٧٢ ـ البكري، **المسالك والممالك**، ص ٥٨؛ النويري، **نهاية الأرب**...، القاهرة، ١٩٥٥، ج١٦، ص ص ٣٠ وما بعدها؛ الأزرقي، **مصدر مذكور**؛ الطبري، ٢، ص ٢٥٩ يعتبر أنّ قصياً هو الذي قسم الأرباع.

١٧٣ ـ **السّيرة**، ص ص ٨٠ وما بعدها.

١٧٤ ـ وقد أمضاه **القرآن** وأكد عليه: **المائدة**، الآيتان ٩٤ و٩٥.



١٧٥ ـ **السّيرة**، ص ص ٨٠ ـ ٨١.

١٧٦ ـ René Simon, *op. cit.*, p. 217 : هذا المؤلّف يستعمل القائمة الطويلة التي تضمّ عدداً كبيراً من القبائل، وهذا يتماشى مع نظريته في أنّ أهل الحمس هم القبائل التي تمرّ بها القوافل، وهذا غير مقبول.

١٧٧ ـ **المغازي**، ٣، ص ١١٠١؛ الأزرقي، ١، ص ص ١٨٠ ـ ١٨١.

منهم من يقول إنهم لا يتجاوزون المزدلفة. أمّا نمرة فهي قريبة جداً من عرفة وهي في "المَأْزَمَيْن".

١٧٨ ـ ابن سعد، **طبقات**، ١، ص ٧٨، وهو لا يذكر إلاّ هاشماً؛ **المنمّق**، ص ص ٣٢ ـ ٣٥. يتّبع وات وكيستر ومن قبل لامانس هذا الخبر، وتنتقدهم ب. كرون على ذلك: *Meccan Trade*, pp. 3 et 109. الرواية كما وردت لا يمكن قبولها، وما يقبل هو التورخة فمع جيل أبناء عبد مناف ابتدأت التجارة الكبرى، يعني هؤلاء وعناصر من مخزوم، ومن سهم وجُمح. في زمن النبي، الأثرياء من بني عبد مناف هم أبو أحيحة وأبو سفيان وابنا ربيعة بن عبد شمس والآخرون من مخزوم من سلالة المغيرة ومن سهم وجُمح، ولهم كلهم شرف قديم.

١٧٩ ـ القالي، **ذيل الأمالي**، ج٣، ص ص ١٩٩ وما بعدها؛ **المحبّر**، ص ١٦٢.

١٨٠ ـ **المنمّق**، ص ص ٣٢ وما بعدها؛ ولا وجود لقصة الإيلاف لدى الطبري: **تاريخ**، ٢، ص ٢٥٢.

١٨١ ـ Crone, *Meccan Trade*، في كلّ الكتاب.

هذا الكتاب في الواقع ليس كتاب تاريخ وإنما كتاب برهنة على فكرة تعتمد فيه المؤلفة كلّ الوسائل المتاحة وغير المتاحة. الأصل دائماً كما في كُتُبها الأخرى مفارقة أوْ قُلْ اختلاف على كلّ ما قيل إلى حدّ الآن في أصل الإسلام، في الخلافة وهنا في التجارة المكية، لكن المعتمد النصي والفكري واهٍ تماماً رغم المجهود المبذول في تقصّي المصادر.

وأسّ هذا الكتاب نبذ ما أتى به المستشرقون بخصوص التجارة المكية وبالأخص مونتغمري وات الذي يقول بوجود تجارة بخور من اليمن إلى الشام قامت به مكة في فترة ما قبل البعثة، ويعتمد انتقاد كرون لهذه القولة على المصادر القديمة التي حسب رأيها لم تأت بشيء مما ذكره وات. في الواقع، وُجد تقليد استشراقي وبالكاد سلسلة إسناد في هذا المضمار. أصل الإسناد هو لامانس ثم أتى من بعده مؤرّخون آخرون متعدّدون منهم وات وأخيراً دونار. بل إنه حصل نوع من الإجماع حول وجود تجارة البخور بمكة وأهمية هذه التجارة وبالتالي دور مكة. وتستثني كرون إلى حدّ ما كيستر الذي كان أول من نبّه إلى أنّ هذه التجارة ضعيفة ورخيصة



وهو على كلّ حال لم يتحدث عن بخُورٍ ما، وإنما عن جلد وثياب وهي مبيعات قريش إلى بلاد الشام. ويمكن هنا للمرء أن يتخيّل أنّ كرون وإن نبذت التقليد الاستشراقي، فقد تمادت على إسناد آخر، ذاك الذي يرجع إلى كيستر، وبالتالي أنّ الإسناد الذي تنتقده كضعف في البصيرة التاريخية ما زال قائم الذّات لديها.

تقول كرون من جملة ما تقول في احتجاجاتها عن انعدام دور مكة أو ضعفه الكبير إنّ التجارة البحرية هي الوحيدة الناقلة للبخور من اليمن إلى بيزنطة، لكن كونها موجودة وكونها هي الأهمّ لا يمنع من وجود خط برّي قوافلي ولو ثانوي يزيد في حجم التجارة ويقوّي من إمكاناتها، خصوصاً وأنّ التجارة القوافلية كانت موجودة من غابر الأزمنة. والتجارة المكية للبخور متجهة إلى بعض مدن الشام كغزة وبصرى وليس إلى القسطنطينية ذاتها، فهي تجارة جهوية لكن كافية لكي تنتعش منها مكة وتعيش عليها. ونحن نعلم من جهة أخرى أنّ الفرس استقرّوا باليمن في ٥٧٥م. وقد يكون هذا مما أضعف الخط البحري إلى حدّ ما وشجّع على إيجاد فرع برّي. لقد أخذت مكة قسطاً من تجارة البخور لأنها أساسية وقديمة في حياة الحضارات القديمة ولا يمكن أن تنقطع حتى لو أنّ المصادر القديمة لم تطنب في هذا الشأن إمّا لأنها اعتبرتها بديهية وإمّا لأنها زالت في القرن الثاني للهجرة.

ولكي تنتقد كرون أقوال المستشرقين المحدثين فهي تعتمد على المصادر العربية القديمة (ق٢ و٣) من دون تروّ ومن دون فحص نقدي فتؤمن بكلّ ما تقول وما لا تقول. وهي بالتالي تدخل في تفاصيل ما ترويه المصادر فيبدو هذا بمثابة المعرفة المدققة للأصول، وهو في الحقيقة علم تراكمي لا يفيد شيئاً، لأنّ هدف التاريخ هو المفهومية وليس التراكم ولا المحاجة ولا البرهنة. ومصادرنا لا يُرتاح إليها دائماً فيما تقول وليست كلمة منها واحدة مثلاً كافية لدعم قضية أو نظرية.

وتنتهي الباحثة إلى فكرة أنّ قريشاً لم تكن تتاجر إلاّ بمواد ثقيلة وغير مربحة كثيراً من أغذية وثياب وجلد وصوف وأنه لا يمكن أن يقوموا بهذا المجهود عبر مسافة كبيرة أي من مكة إلى غزة. فكيف الحلّ إذن، إذ أنه يجب إعطاء حلّ مناسب لدعم النظرية. عندئذ يجب أن يكون مكان مكة هذه في بلاد الشام قريباً من مواقع التصدير. ألم يقل كاتب مجهول من القرن السادس اسمه Nonnosus وهو موجود في فقرة من كتاب Photius: *Bibliothèque*، إنه وجدت مدينة عربية أو معبد في الشام تقام فيها شعائر دينية تشبه شعائر الحجّ؟ وألم يقل القرآن عن "صِدُوم" بلد لوط: «وإِنَّكم لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ» (**الصافات**، الآيتان ١٣٧ ـ ١٣٨). فبالتالي، مكة القديمة ليست في مكانها الحالي وإنما في الأردن وبلاد الشام (ومن الواضح أنّ القرآن يعني بعبارته: "كثيراً"). وفي آخر المقال، يأسف



المرء أن يجد هذا المجهود في تقصّي المصادر يذهب هباء منثوراً، فيصل ليس فقط إلى ما لا يقبله المنهج التاريخي بل حتى إلى ما لا يقبله العقل السليم. وقد لا يكون هذا ناتجاً عن استفزاز كما يعتقده المسلمون إنما في هذا الميدان الذي فَقَدَ من زمنٍ كبارَ علمائه، لم تعد هناك مسؤولية علمية تذكر، بل إنّ كلّ فكرة جديدة مهما كانت تُتَقبّل بشغف كبير. وفي آخر المطاف، ما تصل إليه كرون هو نفي وجود تجارة بخور. فليكن ذلك، لكن ما الفائدة؟ على كلّ وجدت تجارة ورحلة إلى الجنوب ورحلة إلى الشمال كما يبرهن على ذلك القرآن، ووُجدت أرباح كانت تعيش منها مكة.

١٨٢ ـ **المغازي**.

١٨٣ ـ **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ص ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

١٨٤ ـ **المنمّق**، ص ٤١٠: «فلمّا مات حرب، تفرّقت الرئاسات والشرف في بني عبد مناف وغيرهم». وهذا الخبر على غاية الأهمية إذ يعني أنّ بعد حرب لم تعد هناك لا قيادة عسكرية ولا بيت شرف لقريش مؤسساتياً، لكلّ القبيلة، وإنما سيادات على العشائر فقط. ومن الممكن أنّ هذا التفرّق أتى من جرّاء التجارة وفي عنفوانها، إذ صارت الحرب أمراً ثانوياً واعتمد الشرف على الثروة وقد شارك فيها الكثير. وسيرجع الدور القيادي إلى بني أمية عندما اندلعت الحرب مع الرسول وبعد موت القدامى في بدر. دور الملأ زمن الرسول كان التنسيق بين سادة العشائر لاتخاذ سياسة موحدة، وكلّ سيد في الداخل مسؤول عن عشيرته. كانت قريش "أوليغرشية" مهيكلة.

١٨٥ ـ **السّيرة**، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

١٨٦ ـ **نفس المصدر**، ص ١٦٣.

١٨٧ ـ **المنمّق**، ص ص ٢٨٠ وما بعدها.

١٨٨ ـ **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ **السّيرة**، ص ٤٨٥.

١٨٩ ـ Cook, *Muhammad*, p. 74: ورقة البردي مؤرخة بـ ٦٤٣م.

١٩٠ ـ **أنساب الأشراف**، ق٥، ص ١ وغيره من المصادر.

١٩١ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠، حيث يذكر قول عيسى بن موسى لمحمد بن أبي بكر بخصوص ولادة ونشأة عبد المطلب في بني النجار: «هذا شيء ترويه الأنصار تقرّباً إلينا إذ صيّر الله الدولة فينا». ومحمد بن أبي بكر من أهل المدينة، وعندما عارض في الفكرة عيسى بنَ موسى بالاستشهاد باستنصار النبي بالأنصار وأنّ النبي خير من عبد المطلب أجاب عيسى: «صدقتَ» وقال لكاتبه «يا غلام، اكتب هذا الحديث». ويعني هذا أنه ضعُف عند ذكر النبي في



هذا الأمر وقبل بالخبر عن سياسة، ولكن موقفه الأول يبدو صحيحاً لا غبار عليه. و"الأنصار" هنا هم أهل السّير والأخبار من المدينة ووضعوا هذا الحديث إذن بعد ١٣٢هـ، وبالتالي من المرجّح أنّ كلّ ما قيل عن بني هاشم ودورهم في مساندة النبي وأمور أخرى وُضع من طرف جيل الثلاثينات بعد المائة.

١٩٢ ـ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ٩٩.

١٩٣ ـ **نفس المصدر**، ق٥، ص ٢.

١٩٤ ـ **المحبّر**، ص ٩: «مات أبوه وعمره ثمانية وعشرون شهراً وماتت أمه وعمره ثماني سنين».

١٩٥ ـ **السّيرة**، ص ٩٤: «والمنْحَمَنّا بالسريانية محمد وهو بالرومية البَرَقْليطس».

١٩٦ ـ نولدكه، **أمراء غسان**، ترجمة عربية، ص ص ١٢ ـ ١٥.

١٩٧ ـ *Histoire des Religions*, II, pp. 581-582.

١٩٨ ـ **المحبّر**، ص ١٣٠.

١٩٩ ـ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ١٠٠.

٢٠٠ ـ **نفس المصدر**، ج٤، ص ٨٥.

٢٠١ ـ وإلاّ قبلنا بما يقوله وانسبرو الذي يرى أنّ معرفة الأديان التوحيدية والجدل أمر غير ممكن في وسط شبه الجزيرة، وبالتالي فالقرآن كما أشرنا إلى ذلك ألف في القرن الثالث هـ. في الواقع، لا نعرف شيئاً عن مستوى "العلم" بالمسيحية في غربي الجزيرة، لكن كان هناك عرب لهم قسط من العلم. على أنّ أعداء الرسول، كما ورد ذلك في القرآن، كانوا يعتقدون أو أظهروا أنهم يعتقدون أنّ محمداً كان "يعلّمه" أعجمي من مكة، وأنه يَكْتَتِبُ الأخبار "صبحة وعشياً". فهم يعتبرون أنه يوجد أجانب عارفون بالأديان التوحيدية. لكن إلى أيّ حدّ؟ فهم جهلة في هذا الميدان.

أما يهود الجزيرة في يثرب وغيرها من مدن الشمال، فعلى العكس ليس لهم تضلّع في اليهودية (Graetz). النبي إذن جمع بين "العلم" والإلهام، والوحيُ في الحقيقة أكثرُ من الإلهام. في الواقع، لا وجود لمؤسسين كبار للأديان من دون معرفة عميقة بتراثهم، بثقافتهم، وبما سبقهم من الدين. هذا شأن "البوذا" الذي تفكّر فيما سبقه بقليل من تنظير في البرهمانية، فحوّر المسار، وهذا شأن عيسى من دون شك الذي يدعوه أعداؤه بـ "رَبّي" في الأناجيل، أي أستاذي. وكلاهما ولد في مكان ناءٍ عن المركز، عن مركز المعرفة، أحدهما في "النيبال" والآخر في الجليل. والابتعاد عن المركز، مع العبقرية، يأتي بالشيء العظيم، لكونه متحرراً من



الضغوط، فينطلق الفكر. ولنتذكر هنا ابن خلدون، وعمانويل كانت في كونيغسبرغ النائية. لو ولد هذا الأخير في باريس أو لندن، لما خرج منه ما خرج.

٢٠٢ ـ **السّيرة**، ص ٢٩٧.

٢٠٣ ـ جيفري ولوكسنبرغ وهما مذكوران أعلاه.

٢٠٤ ـ يبدو أنّ اسم "عيسى" أخذ عن السريانية. لكن تعريب أسماء الأعلام وحتى المفاهيم والعبارات الدينية اليهودية ـ المسيحية أمر مهول وكبير في القرآن.



هوامش القسم الثاني

١ ـ J. Wellhausen, *Reste Arabischen...*, op. cit., pp. 234, 236: ينكر أنّ اليهودية كانت خمير الإسلام.

٢ ـ Tor Andrae, *op. cit.*, p. 144

٣ ـ P. Crone, *Meccan Trade*, p. 234

٤ ـ T. Andrae, *op. cit.*, pp. 145-146

٥ ـ R. Blachère, *Coran*, *passim*; Masson, *Coran*, *passim*; Hirschfeld, *Erklärung des Korans*, p. 30.

٦ ـ H. Lammens, *L'Arabie Occidentale*, pp. 3-5

٧ ـ بالأساس **الإسكاتولوجيا** وتصوّرات الآخرة. هناك كتاب أيضاً لـ R. Bell في موضوع التأصّل في المسيحية.

٨ ـ في سورة **الصّف** وهي مدنية، الآية ٦، حيث يقول القرآن عن لسان عيسى: «وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَد». التأثيرات المسيحية على القرآن لا تقف عند الكنيسة السورية ونظراتها الإسكاتولوجية. هناك معرفة دقيقة بالإنجيل، وأيضاً بالعهد القديم، وببعض الكتب المنحولة يهودية كانت أو مسيحية وبالتلمود. وهذه المعرفة بالذات هي التي حدت بـ Wansbrough بأن يضع تأليف القرآن في القرن الثالث الهجري، وفي وسط طائفيين من كلّ الأديان. ذلك لأنه قرر أنه من غير الممكن أن توجد هذه المعرفة في الجزيرة العربية في القرن السادس ونسي أنّ الجزيرة مخترقة ونسي وجود أناس استثنائيين يهضمون الثقافات الخارجية.

٩ ـ *Vie de Mani*, p. 834؛ وكذلك *Ecrits Apocrybhes Chrétiens*, Paris; *Histoire des Religions*, II, p. 532.

من جهة أخرى، كان ماني يعتبر أنه نبيّ في جملة سلسلة من الأنبياء ٱبتداءً من آدم، وبالتالي أنّ النبوة منفتحة على كلّ الشعوب. ويرى المحللون أنّ ذلك تحت تأثير موروث "أَلْكساي" Elkasaï. هناك نقاط شبه مع محمد كما هو بيّن، أساساً في أنّ النبوة لم تكن مغلقة بعد المسيح وأنّ المسيح فتح بنفسه إمكانات مستقبلية وأنه من الممكن أنّ نظرية دينية جديدة من حقّها أن تقحم الموروث اليهودي ـ المسيحي القديم في هيكلها. إنما، كما سنرى، النبي محمد بقي قريباً من هذا الموروث وأكثر بكثير من ماني الذي انزلق في التيارات الغنوصية لزمانه ومكان ظهوره.



١٠ ـ في منتصف القرن الثاني الميلادي، كان قانون الإيمان في كنيسة روما هو التالي: «أؤمن بالله. . . وبالروح القدس وبالكنيسة المقدسة **وبالبعث بالجسم**»: *Histoire des Religions*, II, p. 262.

١١ ـ T. Andrae, *op. cit.*, pp. 135, 149

١٢ ـ **نفس المرجع**، ص ص ١٤٥ وما بعدها، ص ١٥٢، وفي أماكن متعددة.

١٣ ـ **نفس المرجع**، ص ٢٠٦، وأساساً من نساطرة اليمن.

١٤ ـ **نفس المرجع**، ص ١٤٧.

١٥ ـ تور أندري، **مرجع مذكور**، ص ١٥٥.

١٦ ـ «Apocalypse de Paul», in: *Ecrits Apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 787.

١٧ ـ تور أندري، **مرجع مذكور**، ص ١٤٣.

١٨ ـ **نفس المرجع**، ص ص ١٩٦ ـ ١٩٨. في المعجم الديني القرآني، توجد عبارات أخرى تبدو مأخوذة عن السريانية وهي على كلّ حال قريبة منها: مثلاً هناك موازاة بين تَزَكَّى و"دَاكِيُوتَا" وبين ظَالِم ظَالِمين وبين "تَلُومَا" السريانية وهي كلمة تعني غير المؤمنين، الكافرين. والمعنى نفسه موجود **في القرآن**، إذ لا نفهم لماذا ينعت النص المقدس الكفار بالظالمين، بالمعنى الذي نعرفه: يَظْلِمُون من؟ في بعض الأحيان، يجيب **القرآن** بـ "ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ"، وهذا قليل. "ظَالِمِينَ" إذن كلمة مترادفة مع كَافرين، ليس أكثر وهذا المعنى مشتق من المعجم الديني السرياني.

١٩ ـ **نفس المرجع**، ص ١٩٨.

٢٠ ـ **المزمّل**، أساساً الآية ٢٠؛ لكن أيضاً **ق**، الآية ٤٠؛ **والطور**، الآية ٤٩؛ **والمزمّل**، الآية ٢، وحتى في آيات مدنية على ما يبدو في مثل **الإسراء** الآيتين ٧٨ و٧٩.

٢١ ـ A. J. Wensinck, *Muhammad*..., op. cit., p. 104

٢٢ ـ T. Andrae, *op. cit.*, p. 203

يتبيّن أنّ التهم الموجهة لليهود من أصل غنوصي، والغنوصيون معروفون بعداوتهم لليهود وللعهد القديم، ثم تقبلتها الكنيسة السورية، ومن هنا مرّت إلى القرآن مع إمكانية تغيير معنى تحوير الكتاب. زيادة على الغنوصيين، بدءاً من مارسيون، نصادف هذه التهم عند النزاريين (Nazaréens) وهم فرقة هرطقية (انظر: Epiphane, *Panarion*) ويجب تمييزهم عن النصريين والنّزْريين، وهؤلاء من أتباع **أَلْكَسَاي** النبي الكاريزمي. لكن كلمة "نصارى" في القرآن تعني المسيحيين.



٢٣ ـ وغير ذلك من الكتابات الدينية المعترف بها.

٢٤ ـ **مريم**، الآية ٢٨. هي فعلاً من سلالة هارون من جهة الأم أي بالوراثة الشرعية عند اليهود.

٢٥ ـ *Ecrits Apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 138

٢٦ ـ «متّى المنحول يسمى أيضاً «إنجيل الطفولة لِمَتَّى المنحول» وهو ليس «بقصة طفولة عيسى»، **نفس المصدر**، ص ١٩١ وما بعدها، حيث يمثّل الطفل عيسى كطفل مزعج يقوم بمعجزات. ومن الملفت للنظر أنّ الطفل عيسى هنا يقرر أنّ صَلبه إن هو إلاّ في المظهر فقط وليس حقيقياً.

٢٧ ـ *Ecrits Apocryphes...*, p. 211 ff

المرجّح أنّ النموذج السرياني القديم المفقود مُقحم في "**قصة الطوباوية العذراء مريم**" التي نشرها E. A. Wallis Budge في جزءين، لندن، ١٨٩٩، ولعلّ الرجوع إليه يكون مفيداً في معرفة الأصول المسيحية للقرآن.

٢٨ ـ تور أندري، **مرجع مذكور**، ص ١٤٥ وما بعدها.

٢٩ ـ الكيانات الحيّة مخلوقة من أول الدنيا وهي تترقّب الولادة والمجيء إلى العالم: هذا ما كان يعتقده القرن السابع عشر في أوروبا: F. Jacob, *La Logique du Vivant*, Paris, 2004, p. 28. إنما جعل القرآن هذه البذرات الأولى الموجودة في صلب آدم تنطق عندما يستنطقها الله مثلما أنّ الله يستنطق الأرض والسماء والآلهة المزعومة وكلّ شيء خلقه، هذا لقدرته أولاً وللعلاقة التي تربطه جذرياً بمخلوقاته وهي لا تنفك. هذه النظرة القرآنية لعلاقة الله بالعالم خاصة بالقرآن وهي جديدة ولها أبعاد ميتافيزيقية كبيرة.

٣٠ ـ Paul, *Aréopage*, Bible d'Osty, v. 30, pp. 2349

٣١ ـ **العهد الجديد**، أعمال الرُسل، الإصحاح الرابع عشر، ١٥ ـ ١٧.

٣٢ ـ هنا أتفق مع فلهاوزن تماماً واختلف مع آراء كوك في هذه النقطة.

٣٣ ـ *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, op. cit., pp. 829-872

٣٤ ـ اعتمدنا أساساً على كتاب نولدكه: **تاريخ القرآن** وثانوياً على ترجمة بلاشير للقرآن.

٣٥ ـ السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت، ١٩٨٨.

٣٦ ـ نولدَكه، **مرجع مذكور**، ص XXXVI.

٣٧ ـ R. Blachère, *Le Coran*, II, *passim*, surtout, pp. 1-8

٣٨ ـ *Ibid.*, p. 7.

٣٩ ـ *Ibid.*, p. 132



٤٠ ـ سورة **الأعراف**، ابتداء من آية ٤٣ إلى آية ٥٠، وفي مواقع عديدة من قرآن الفترة الثالثة المكية.

٤١ ـ R. Blachère, *Le Coran*, II, p. 133

٤٢ ـ **النّساء**، ٤٨ و١١٦.

٤٣ ـ **الجاثية**، ٢٤.

٤٤ ـ **يس**، ٧٨.

٤٥ ـ *Histoire des Religions*, II, pp. 532-533

٤٦ ـ **البقرة**، ٢٠٠.

٤٧ ـ **السّيرة**، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠.

٤٨ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٠.

٤٩ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

٥٠ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٢.

٥١ ـ **نفس المصدر**، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

٥٢ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٣.

٥٣ ـ R. Blachère, *Le Coran*, II, p. 96

٥٤ ـ **السّيرة**، ص ص ٩٨ ـ ٩٩. هذه الرواية لا يمكن قبولها.

٥٥ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٤.

٥٦ ـ **نفس المصدر**، ص ١٠٧.

٥٧ ـ **الفهرست**، ص ١٠٥.

٥٨ ـ **السّيرة**، ص ١١٣.

٥٩ ـ **نفس المصدر**، ص ص ١١٨ وما بعدها.

٦٠ ـ **نفس المصدر**، ص ١٢٥.

٦١ ـ نولدكه، **مرجع مذكور**، ص ٨٧.

٦٢ ـ R. Blachère, *Le Coran*, II, p. 119

٦٣ ـ **السّيرة**، ص ١٢٧. يقول هنا ابن هشام: «قال ابن إسحاق: فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب... قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملِكاً لا يُظلم عنده أحد وهي أرض صِدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه. فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله (ص) إلى أرض الحبشة **مخافة** الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم فكانت أول هجرة كانت في الإسلام». "أول هجرة" بالمقارنة



بالهجرة إلى المدينة وليس لوجود هجرتين إلى الحبشة. ثم يتابع ابن إسحاق بتعداد أصحاب الفوج الأول ويقول: «فكان هؤلاء العشرة أول من خرج من المسلمين إلى أرض الحبشة» ص ١٢٧. ويتابع هكذا: «قال ابن إسحاق: ثم خرج جعفر بن أبي طالب (ر) وتتابع المسلمون حتى اجتمعوا بأرض الحبشة». ثم يذكر القائمة الكاملة للفوج الأول وللفوج الثاني حسب العشائر وقربها من النبي.

إذن، هناك فوجان الواحد تلو الآخر، لكن إحصاءان، الأول للفوج الأول والثاني للثاني والأول معاً حسب ترتيب جُملي.

ولا يذكر فيما بعد ابن إسحاق في **تهذيب** ابن هشام قصة الغرانيق، ولا بد أنّ ابن هشام حذفها عن روية وتفكير. إنما الذي بقي هو رجوع عدد من المهاجرين لما بلغهم «إسلامُ أهل مكة» (ص ١٤٥). وهذا، كما سنرى، محضُ خيال له علاقة بقصة الغرانيق. لكن ما هو جدّي هنا هو رجوع عدد كبير من المهاجرين حضر كثير منهم في بدر وأُحد فيما بعد، ويعطينا ابن إسحاق أسماءَهم وعددهم وهم **ثلاثة وثلاثون رجلاً**، ومات منهم أناس وبقي أناس في الحبشة. لكن الرجوع حصل في أواخر الفترة المكية كما يقرر ذلك عروة بن الزبير، وهذا هو الثابت.

٦٤ ـ «وذلك وهم» بالضبط: **أنساب الأشراف**، ج١، ص٢٦٨. ولا وجود للسفارة إلى الحبشة عند ابن سعد.

٦٥ ـ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ص ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

٦٦ ـ **الطبقات**، ج١، ص ١٩٩. لا وجود لدى ابن إسحاق لذكر "ضعفاء الناس".

٦٧ ـ **نفس المصدر**، ص ٢٠٠.

٦٨ ـ **نفس المصدر**، ص ٢٠٢.

٦٩ ـ موسى بن عقبة حسب ابن سعد ينكر على الكثير هجرتهم إلى الحبشة، خلافاً لابن إسحاق والواقدي وابن سعد ذاته: **الطبقات**، ج٣، في مواقع متعددة.

٧٠ ـ **نفس المصدر**، ج١، ص ٢٠٩.

٧١ ـ ابن سعد، **الطبقات**، ج١، ص ٢١٢.

٧٢ ـ **نفس المصدر**، ج١، ص ٢٠٦.

٧٣ ـ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج١، ص ٢٦٦.

٧٤ ـ **نفس المصدر**، ص ص ٢٣٤ وما بعدها. في هذا الموضع من الكتاب، لا ذكر لقصة الغرانيق وسيأتي ذكرها فيما بعد على حدة وكأنها مزيدة.

٧٥ ـ **نفس المصدر**، ص ٢٦٦.



٧٦ ـ **نفس المصدر**، ص ٢٧٥. هنا يتفق البلاذري مع عروة، ولعله أخذ عنه من دون ذكره.

٧٧ ـ في الواقع، فرع أبي العاص بن أمية ليس كلّه فقيراً، إنما توفّي عفان أبو عثمان وتركه صغيراً «ولم يكن لعفان نباهة» حتى إنّ الشاعر يقول فيه:

عفان أول حائك لثيابكم قدْماً وقد يدعى أخ الأشرار

ويقول عنه البلاذري، ج٦، ص ٩٧: «ولكن جاء والله الإسلام فشرف عفان بعثمان». الفرع الفقير حقاً هو فرع الحكم بن أبي العاص، أب مروان، «وكانوا في الجاهلية فقراء»، يقول البلاذري، ج٦، ص ٩٦ نقلاً عن المدائني. في الجملة، الفرعان النابهان من بني أمية هما فرع حرب وفرع العاص ومنه تحدّر أبو أحيحة سعيد بن العاص. والغريب أنّ الخلافة آلت إلى أبناء الحكم بن أبي العاص من هذا البطن الفقير، والحكم هذا كان مغفلاً ونصف مجنون. يجب التمييز بين بطن العاص الوجيه وبطن أبي العاص بن أمية، لكن عثمان كان يتيماً وصغير السن عندما أسلم، ولم يكن لا من أبناء حرب ولا من أبناء سعيد بن العاص أبي أحيحة.

٧٨ ـ مثلاً أبو سلمة من مخزوم وعثمان بن عفان وسعد بن أبي وقاص من زهرة، عيّاش بن أبي ربيعة من مخزوم، عثمان بن مظعون له وضع خاص، الأرقم بن أبي الأرقم، النّحام كان سيد عدي لكن ليس متحدّراً من الفرع النابه، فرع الخطاب وبعده ابنه عمر. وعمر يمثّل إشكالاً اجتماعياً وشخصياً، لعلّه لم يشارك في التجارة بكفاية لكي يثري، إنما ورث عن أبيه عدداً مهماً من الحلفاء. من الممكن أيضاً أنه ترفّع عن سادة العشائر أو عن أترابه من أبنائهم لما يشعر به من تفوّق فكري ظهر فيما بعد. رأيي أنه كان منعزلاً، وتكبّر في الأول عن دخول الإسلام، ثم فهم المغزى الحضاري للرسالة وتفوّق النبي. إنما هذه كلها افتراضات.

٧٩ ـ **السّيرة**، ص ص ٤٥١ وما بعدها.

٨٠ ـ **نفس المصدر**، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

٨١ ـ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج٥، ص ص ٣٤٦ و٣٤٨. توجد ثلاث روايات في هذا المضمار، ٤٠ رجلاً و١١ امرأة أو ٤٥ رجلاً و١١ امرأة أو ٤٠ رجلاً و١٠ نساء والأخيرة عن الزهري عن سعيد بن المسيّب، ولا ذكر هنا لظروف إسلام عمر، إنما هو خبر جاف. أمّا القصة المشهورة فموجودة أيضاً ص ص ٣٤٨ و٣٤٩، إنما لا ذكر فيها لأية تورخة، (سنة ٦) وقد تتماشى مع الروايات الأولى بعد حذف التورخة. لكن طابع القصة لا يمكن الشك فيه. على كلّ أسلم عمر في فترة مبكرة نسبياً وما دام الرسول في دار الأرقم وبعد الأربعين الأولين، وقبل أن يجهر النبي بعداوته إزاء الآلهة، وبالتالي قبل الفتنة والهجرة إلى الحبشة. عندئذ، كان



المسلمون يعدّون ٨٣ رجلاً، وليس أربعين كما عند إسلام عمر. والمصادر تقول إنّ بإسلامه فشا الإسلام بمكة.

٨٢ ـ **السّيرة**، ص ١١٤.

٨٣ ـ **الحجر**، الآية ٨٨.

٨٤ ـ من قديم، في سورة **عبس** مثلاً.

٨٥ ـ **السّيرة**، ص ٤٦٨؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج٤، ص ٤٠١.

٨٦ ـ الخبر موجود في السّير لكنه موجود أيضاً مع تضعيف دور العباس في ورقة البردي المنسوبة لوهب بن منبّه والمؤرخة بـ ١١٠ هجري أي قبل ولاية بني العباس. قد عُثر على هذه **المغازي** لوهب في مصر، لكنها كُتبت في اليمن. يقول وهب إن النبي جاء إلى العقبة ومعه علي بن أبي طالب وأبو بكر وعمر، ثم أتى العباس وصرّح أنه يخشى على محمد الخذلان. ويجعل وهب سعدَ بن زرارة يردّ على العباس فيقول إنّ أعمامه "أسلموه" ثم يزيد: «أيها المتعرّض لنا دون رسول الله فقد صدّقناه وكذبته... إلخ»: سهيل زكّار، **كتاب التاريخ عند العرب**، دمشق ١٩٧٤، ص ص ١١٥ ـ ١١٦.

٨٧ ـ قصة أبي بكر معروفة وتقول المصادر إنّ القرآن يشير إليها في قوله: «أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً يَقُولُ رَبِّيَ الله». وقصة دفاع أبي سفيان عن النبي موجودة في **أنساب الأشراف**، ج٤، نشر إحسان عباس، ص ٨، روايةً عن المدائني: «قال: ولطم أبو جهل فاطمة بنت رسول الله (ص)، فرأت أبا سفيان فشكت إليه، فرجع معها وقال: الطميه قبّحه الله، فلطمَتْهُ، فقال: أدْرَكتم المُنَافِية يا أبا سفيان. وأخبرت فاطمةُ رسول الله (ص) بما كان من أبي جهل ومن أبي سفيان فقال: اللهم لا تنسَها لأبي سفيان». في عديد المرات، تذكر المصادر الحمية المنَافِيّة عند بني أمية كما تشير بوضوح إلى التنافس بين مخزوم وأمية وتخوّف مخزوم من أن يشرف عليهم بنو أمية بالنبوة. وهذا ما حصل فعلاً، فهل هو إسقاط من المستقبل على الماضي؟ إنما التضامن المنافي كان موجوداً كما قلنا، وكان أبو سفيان سيد بني عبد مناف بعد بدر وزمن الهجرة وإليه يرجع بنو هاشم في أية قضية. مثلاً، **نفس المصدر**، ص ٧، ويقوّلونه إنه لم يسلم خوفاً على مقامه وشرفه. إنما في هذه القصة، لجأ حمزة إلى أبي سفيان قبل إسلامه.

٨٨ ـ **السّيرة**، ص ١١٣.

٨٩ ـ H. Lammens, *L'Arabie Occidentale*, op. cit., p. 18.

٩٠ ـ **السّيرة**، ص ١٢٦.

٩١ ـ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ص ١٣٤ ـ ١٧٦؛ انظر أيضاً: **السّيرة**،



ص ص ١٠٢ ـ ١٠٥، ١١٣ ـ ١١٤، ١١٦، ١٤٠ ـ ١٤٤؛ **المحبَّر**، ص ص ١٥٧ وما بعدها بالنسبة إلى المؤذين، وص ص ١٥٨ وما بعدها بالنسبة إلى المستهزئين.

٩٢ ـ **السّيرة**، ص ١١٤. النص الذي بيدنا هنا قصير، والطبري يرجع إلى عروة في مواقع أخرى بخصوص أحداث أخرى من حياة الرسول. وبحق يعتبر هوروڤيتز أنّ كلّ هذه المقاطع تكوّن رسالة عروة إلى عبد الملك التي تكون إذن مطوّلة وتجيب على عديد الأسئلة، منها بدء الفتنة الأولى كما في هذا المقطع. وسنذكر فيما بعد مقطعاً آخر يخصّ الفتنة الثانية والعقبة وما سبق الهجرة إلى المدينة: **المغازي الأولى ومؤلّفوها**، ص ص ١٩ ـ ٢٢.

٩٣ ـ الطبري، ج٢، ص ٣٢٨.

٩٤ ـ M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, op. cit., pp. 133-135

٩٥ ـ المقصود في هذه الجملة الأخيرة لا يكون إلاّ ما حدث قبيل فتح مكة وعند الفتح وإلاّ لا نرى معنى لها.

٩٦ ـ **المنمّق**، ص ٢٨٠.

٩٧ ـ Chr. Decobert, *op. cit.*, pp. 177-179

٩٨ ـ M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, p. 215

انظر أيضاً: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج١، ص ص ١٠١ ـ ١٠٢: «روى عن هشام بن عروة وعمرو بن دينار وقتادة... وكان يرى القدر ولا يتكلم فيه».

٩٩ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ٣٣٨.

١٠٠ ـ الطبري، **تفسير**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ج١٧، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

١٠١ ـ **طبقات**، ج١، ص ٢٠٥.

١٠٢ ـ **أنساب الأشراف**. القصة غير مذكورة في مجرى الأحداث وإنما هامشياً وبسرعة وبإسناد ضعيف غير معتمد، بخصوص رجوع الوفد الأول من المهاجرين إلى الحبشة: ج١، ص ٢٠٥.

١٠٣ ـ نولدكه، **تاريخ القرآن**، مرجع مذكور، ص ص ٨٩ ـ ٩١. ووات أيضاً وغيرهما باستثناء كايتاني الذي اعتبر أنّ الإسناد ضعيف، ويردّ عليه نولدكه بقوله إنّ كلّ الأسانيد لا تُعتمد، فالمعوّل عليه هو المتن.

١٠٤ ـ R. Blachère, *Le Coran*, II, p. 86

١٠٥ ـ الآية التي يشير إليها الطبري هي الآية ٧٣: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً» ثم آية ٧٤: «وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لقد كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً». هم **كادوا** أن يفتنوه وحصل **تثبيت** الرسول،



لكن لا علاقة بشيء حصل منذ سنوات وأهمّ دليل الآية التي تأتي من بعد، الآية ٧٦: «وَإِنْ كَادُوا لِيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذاً لاَ يَلْبَثُونَ خِلاَفَكَ إِلاَّ قَلِيلاً». كلّ هذه مناورات في فترة النزاع القوي في آخر الفترة المكية الثانية.

١٠٦ ـ بحقّ يقول فلهاوزن، **نفس المرجع**: إنّ الآلهة الذكورية قد تلاشت ولم تبق إلاّ الآلهة الأنثوية في تلك الفترة.

١٠٧ ـ **السّيرة**، ص ص ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦.

١٠٨ ـ *Histoire des Religions*, op. cit., II, p. 757

١٠٩ ـ **السّيرة**، ص ص ١٩١ ـ ١٩٢.

١١٠ ـ في الواقع، هذا تخمين بحث قامت به مثلاً جاكلين الشابي وليس لنا ما يثبته في المصادر. يوجد مصدر واحد يقول إنّ الجوار كان لمدة شهرين، لكنه تخمين أيضاً. إمّا أنّ قرار الإخراج أُجّل تطبيقه وإما أنّ هذا القرار لم يأت إلاّ قرب الهجرة إلى المدينة وليس من قبل كما اعتبرنا ذلك، وإما أنّ جوار مطعم امتدّ على سنتين. كلّ هذا ممكن وكلّ هذا افتراض.

١١١ ـ **السّيرة**، ص ١٧٢.

١١٢ ـ الجاحظ، **كتاب البلدان**، نشر صالح أحمد العلي.

وهي أعرضت أيضاً عن الغزو والغارة.

١١٣ ـ **السّيرة**، ص ٥٠٤: «المؤلّفة قلوبهم». وفي **أنساب الأشراف**، يُنسب إلى أبي سفيان ما معناه من القول: ليس ثمة جنة ولا نار، إنما المهمّ هو وجود هذا الأمر، يعني هذا السلطان الجديد: ج٤، ص ١٢.

١١٤ ـ **السّيرة**، ص ١٧١.

١١٥ ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، نشر دار صادر، بيروت، ١٩٦٥، ج١، ص ٦٨٠: اليهود كانوا ممتزجين تماماً مع العرب في السلم والحرب ومتثاقفين وأخلاقهم عربية. يلحّ ابن إسحاق كثيراً على علاقات المودة: مثلاً عند حماية عبد اللّه بن أبيّ لبني قينقاع وتشاجره مع النبي، وفيما بعد قصة أبي لبابة مع بني قريظة. روايات ابن إسحاق عن مقتل بني قريظة تظهرهم بمظهر الشهامة والمروءة نساء ورجالاً. ولليهود شعراء كبار.

١١٦ ـ ابن الأثير، **المصدر السابق**، ص ٦٨٠.

١١٧ ـ **السّيرة**، ص ٤٢٩.

١١٨ ـ ب. كرون، **مرجع مذكور**، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

١١٩ ـ ابن الأثير، **الكامل**، ج١، ص ٦٧٧. المفترض أنه حلف عسكري، ولكن الرواية تمثل ذلك على أنه حلف مع إقامة وأنّ أبا جهل رفضه بعد أن أُبرم.



١٢٠ ـ حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام**، القاهرة، ١٩٨٧، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

١٢١ ـ الواقدي، **المغازي**، ج٢، ص ص ٦٣٣ وما بعدها.

١٢٢ ـ **طبقات**، ج٣، ص ص ٤١٩ ـ ٦٠٢.

١٢٣ ـ **السّيرة**، ص ص ٣٩٥ ـ ٤٠٠.

١٢٤ ـ M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 186

١٢٥ ـ ابن الأثير، **مصدر مذكور**، ص ص ٦٧١ ـ ٦٧٨.

١٢٦ ـ **السّيرة**، ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

١٢٧ ـ **الكامل في التاريخ**، ج١، ص ٦٨٠ وما بعد.

١٢٨ ـ **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص ص ٢٤١، ٢٤٦، ٣٠٩، ج٢، ص ص ١٨٥، ٢٨٥.

١٢٩ ـ **ديوان قيس بن الخطيم**، دار صادر، في عدة قصائد.

١٣٠ ـ M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 209

١٣١ ـ **السّيرة**، ص ١٧٤؛ **الطبقات**، I، ص ٢٢١. وات والمستشرقون يقولون أيضاً بوجود عقبة واحدة، لكن باحتشام.

١٣٢ ـ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٣، ص ١٥٦.

١٣٣ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ٣٦٦.

هنا يقول عروة: «فأمر رسول الله أصحابه بالخروج» لما اشتدت عليهم قريش. بالطبع، يمكن أن يؤوّل "الإخراج" كما ورد في القرآن على أنه ليس بسبب قرار نفي وإنما إخراجاً غير مباشر بسبب كثرة الاضطهاد، ولا أرى ذلك بتاتاً.

١٣٤ ـ **السّيرة**، ص ص ١٧١ ـ ١٧٢: إسناد ابن إسحاق عن معبد بن كعب عن أخيه عبد اللّه بن كعب عن أبيه كعب بن مالك، يعني شاعر النبي، لا يمكن أن يستقيم زمنياً، فهو إسناد واهٍ. والرواية واهية شكلاً ومضموناً.

١٣٥ ـ **السّيرة**، ص ٢٥٤.

١٣٦ ـ **السّيرة**، ص ص ١٧٣ وما بعدها.

١٣٧ ـ **السّيرة**، ص ص ١٨١ ـ ١٨٥. انظر أيضاً: M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 206.

١٣٨ ـ **السّيرة**، ص ص ١٩١ وما بعدها.

١٣٩ ـ الطبري، **تاريخ**، ج٢، ص ٣٨٧، حيث ينقل عن قتادة أنه قال: «نزل القرآن على رسول الله (ص) ثمانيَ سنين بمكة وعشراً بالمدينة». الروايات السابقة



الأخرى تقول بمدة عشر سنين وتزيد ثلاثاً كفترة تعليم تحت رعاية إسرافيل وليس جبريل ملك الوحي، لكي تصل إلى ثلاث عشرة سنة، وهذا مُدلِّل على خلقها. إن صحّ شيء من هذه الروايات فهو وجود فترة تعلّم تحت الرعاية الإلهية. ورواية قتادة تبدو الأقرب من منطق الأحداث، وقتادة من قدامى المفسرين ولد سنة ٦٠ وتوفّي سنة ١١٨هـ. وأخذ عن كبار التابعين ورُويت كتاباته وأخذ عنه كثيراً الطبري في **تفسيره** (أكثر من ٣٠٠٠ مرة).



الفهرس



القسم الثاني

نشأة الإسلام



الهوامش والتعليقات



مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

٣٠٠٠/٠٧/١٤٢١



تاريخية الدعوة المحمّدية

في مكّة

□ هذا الكتاب هو الجزء الثاني من "السّيرة النبوية"، وهو يتلو الجزء الأول الذي خصّصه المؤلِّف "للقرآن والوحي والنبوّة"، حيث يستقرئ فيه المؤلِّف ماهية الوحي وماهية النبوّة ويحاول سبر أعماق هذه المعاني من وجهة تاريخية وأحياناً فكرية. هنا، في هذا الكتاب، يغلب الجانب التاريخي مع ما يتبعه من دقّة وصرامة في نقد النصوص والتعامل معها. إلى حدّ كبير، يصل المؤرّخ إلى تدمير الصورة التي وضعتها السّيرة للنبيّ والتي غذّت المخيال الجماعي الإسلامي لمدّة قرون. فهو يضعها تحت مجهر النقد كما يصنع ذلك مع أعمال المستشرقين، لكن من دون تشنّج وبكامل الموضوعية ومع توظيفها بروية حيثما يلزم ذلك.

□ فهذا الكتاب الذي يصدر عن همٍّ معرفي قبل كلّ حساب هو كتاب تاريخ إذن، لكنْ من التاريخ المفكَّر فيه حيث يزخر بالمقارنات وطرح المشاكل واللّوحات الأنتروبولوجية واضعاً إيّاها في الصّدارة. ولعلّه لن يكتمل إلاّ بالجزء الثالث المخصّص لفترة المدينة حيث يُمكن عندئذ الحكم عليه كأثر علمي. وكما هو، فهو إسهام مهمّ في موضوع حسّاس لم يُعطِ فيه العرب والمسلمون عطاءً ملموساً إلى حدّ الآن. ولا ريب في أن النبي محمد يستحقّ أن يُستقرأ مساره بنور المعرفة وألم الجهد، كما استقرأه علماء المسلمين في ماضي تاريخ مجيد.




ISBN 9953-456-49-6
9789953456492

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت